Gangnagel

Die Begründung der christlichen Mission

Die Begründung der christlichen Mission

unter Berücksichtigung der neuesten Kontroversen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erwerbung des Licentiatengrades

der

Hohen Theologischen Fakultät

der

Universität Giessen

vorgelegt von

Samuel Gengnagel
Cand. theol.
aus Darmstadt.

Berlin 1910
Emil Ebering.
Mittelstraße 39.

Referent: Professor D. **Schian.**

Tag der Genehmigung durch die Fakultät: 6. Juli 1910.

Dem Andenken meines Vaters.

Die Frage nach der Begründung der Pflicht zur Mission wird der christlichen Gemeinde nicht nur durch ihre Lage in der Gegenwart, die sie plötzlich in den lebendigsten Austausch mit nichtchristlichen Völkern versetzt hat, zugeschoben, mehr noch ergibt sich die Dringlichkeit dieser Aufgabe aus der ganzen geistig-religiösen Situation unserer Zeit, derzufolge jene Verschiebung aller Lebens- und Denkinhalte auch das Verhältnis zum Ewigen nicht unverändert gelassen hat. Wollte der christliche Glaube, von der Selbstverständlichkeit seiner Verpflichtung zur Mission überzeugt, eine Begründung, wie sie hier erstrebt wird, verschmähen im Blick auf den in seinen Augen klaren und unzweideutigen Missionsbefehl seines Herrn, so könnte man dem nicht nur entgegenhalten, es sei „immer kleinlich und gesetzlich, die Missionsaufgabe in unauflösliche Verbindung mit einem kritisch sehr anfechtbaren Wort des Auferstandenen zu bringen“ (Wernle, Einführung in das theolog. Stud. 1908 S. 494), auch sei der „Befehl“ Jesu im apostolischen Zeitalter gar nicht als solcher aufgefaßt worden, — sondern der Glaube würde auch seinem eigenen Wesen nicht voll gerecht, wenn er in dieser Weise selbstgenügsam auf einer hergebrachten Begründung verharrte; denn der Mensch hat seinen Glauben nur in und für die Gemeinschaft, in der er lebt; deren Nöte und Konflikte dürfen ihm nicht unbekannt sein, und er muß versuchen, seinen Teil zu ihrer Lösung bei-

zutragen. Indes hilft uns eine viel einfachere Erwägung weiter. Der Glaube, zu dessen Wesen das Bewußtsein der Missionspflicht als eines Befehles des Auferstandenen gehören soll, ist in der Geschichte wahr und stark aufgetreten ohne dies Bewußtsein; und wenn er die Missionspflicht gefühlt hat, so waren ihm andere Gründe oft entscheidender als der Befehl des Auferstandenen. Mit dieser Tatsache der verschiedenen Stellung des Glaubens zur Mission und ihrer Begründung muß sich der Glaube selbst auseinandersetzen, und er wird veranlaßt, entweder eine eigene Begründung der Missionspflicht zu geben oder die grundsätzliche Unmöglichkeit einer solchen darzutun. So wenig es möglich ist, ohne Wahrheit und Wissenschaft einer Kirche auch in ihren praktischen Zielen auf die Dauer zu dienen, so wenig kann die Mission auf die Dauer der Theologie entraten, wenn sie nicht durch den Verzicht auf den Zusammenhang mit dem geistigen Leben der Menschheit ein totes Glied am Organismus der Christenheit werden will. So darf auch jede Missionsbegründung nur gegeben werden im Zusammenhang mit der in der christlichen Gemeinschaft immer stärker werdenden Denk- und Gefühlsweise, mit ihren Voraussetzungen und Schwierigkeiten. Freilich bedeutet Verständnis noch lange nicht Zustimmung und Einverständnis, aber es ist die unerläßliche Bedingung, wenn eine Missionsbegründung sich als Dienst an der Gemeinde erweisen und dadurch dem Gegenwartsleben der christlichen Gemeinde zu neuer Kraft und Frische verhelfen will.

Nun erfreut sich heute gewiß die historische Denk- und Arbeitsweise des größten Anhanges und der größten Zustimmung; dennoch muß sie hier zurücktreten. Zwar hat

die Begründung der Mission auf dem Wege einer rein historischen Untersuchung allezeit ihr Recht; aber bei der Unsicherheit aller historischen Forschung, die so oft und viel, von variierenden Stimmungen der Forscher abhängig, ihre Resultate ändert und ein abschließendes Urteil möglichst hinausschiebt, kann eine die Sache erschöpfende Missionsbegründung nur auf dem Boden der Weltanschauung gegeben werden. Diese hat den Vorzug, daß sich ihr das Christentum als ein Ganzes darbietet, demgegenüber eine von subjektiven Zutaten freiere wissenschaftliche Haltung möglich ist. Tatsächlich versucht heute auch niemand mehr, ausschließlich auf einige Worte in den Evangelien die Missionspflicht der Jahrhunderte zu gründen, sondern überall findet ein Zurückgehen auf die prinzipiellen Grundgedanken des Evangeliums Jesu statt. Das Letztere müssen wir auch unbedingt fordern, andernfalls geraten wir gar zu leicht in eine Abhängigkeit von den Gelehrten, aus deren Entscheidungen wir doch nie unser Recht und unsere Pflicht zur Mission ableiten können. Die vorliegende Arbeit ist von dem Interesse beherrscht, die christliche Mission auf dem Boden der Selbstbegründung im Christentum sicher zu stellen gegen die Einwände einer einseitig auf historische Gewißheit ausgehenden Richtung unseres Geisteslebens; sie ordnet sich damit der Gesamtaufgabe der Theologie ein, die Selbständigkeit des Christentums gegenüber der Wissenschaft zu wahren und die christliche Religion doch gegenüber dem Vorwurf des Zufälligen und Willkürlichen in Schutz zu nehmen.

Die modern-evangelische Mission war in ihren Anfängen in Zielen und Motiven eng verquickt mit einer ethisch-pessimistischen Beurteilung der armen Heiden, deren Leben ein Leben in traurigster Finsternis und deren Ende die ewige Verdammnis ist. Neben dieser pietistisch-methodistischen Grundstimmung regte sich freilich auch diejenige der aufklärerisch-optimistischen Humanitätsbewegung mit ihrem Glauben an die unbegrenzte Liebe des Vaters im Himmel und an die sittliche Güte auch des versunkensten Menschen; allein dieser optimistische, oft naiv gutmütige Glaube war viel zu unbestimmt, als daß er ein selbständiges und ausreichendes Missionsmotiv geworden wäre. So blieb die ethisch-pessimistische Auffassung des Heidentums und der Gedanke der ewigen Verlorenheit der Heiden lange die einzige Begründung der Mission. Zwar ist diese Missionsbegründung heute noch nicht ausgestorben, sie wirkt stimmungsmäßig und latent wohl bei den meisten noch nach, ja sie wurde neuerdings von theologischer Seite vertreten und mit dem Anspruch ausgestattet, die biblische zu sein; aber, von dieser Ausnahme abgesehen, wagt doch heute niemand mehr, prinzipiell die Pflicht der Mission aus dem Dogma der ewigen Verdammnis der Heiden abzuleiten. Hier ist der Senior unserer Missionswissenschaft, Gustav Warneck, mit gutem Beispiel vorangegangen. In dem I. Teil seiner Evangelischen Missionslehre: Die Begründung der Sendung (2. Aufl. Bd. 1 1897 S. 91—304) gibt Warneck eine breit ausgeführte Missionsapologie. Zunächst ist die Begründung eine dogmatische und bewegt sich in dem Geleise der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Auszugehen ist von dem Gedanken des einen Gottes der einen Menschheit, der durch Schöpfung und Geschichte seine Menschheit

auf ein Ziel hinleitet. Dieser universale Heils- und Gnadenwille Gottes ist von Ewigkeit her substantiiert in dem hypostatischen welt- und heilsvermittelnden Logos—Sohn, der in Wesensgleichheit mit dem Vater gleich ewig existiert. In dem geschichtlichen Christus ist dieser Gott—Sohn Mensch geworden, hat in dieser Eigenschaft den Tod erlitten und dadurch eine objektive Weltversöhnung zustande gebracht. Doch ruht die Universalität des christlichen Heiles nicht nur in der Idee des Logos—Sohnes und der Tatsache, daß der ewige substantielle und nun menschgewordene universale Gnadenwille Gottes den Sühnetod starb, sondern ebenso auch darin, daß dieser Gott—Sohn zugleich die menschliche Ideal- und Universalpersönlichkeit ist; er ist der vollendet realisierte Typus Mensch und daher „Mensch für alle Menschen“. Als der ewig präexistente substantielle göttliche Heilswille und als der rein realisierte Typus Mensch ist Christus Garant eines universellen göttlichen Heiles für die Menschheit. Darauf hat sich die christliche Mission dogmatisch zu besinnen.

Daneben steht ihr nach Warneck auch eine ethische Begründung zu Gebote, die freilich nur untergeordnete Bedeutung hat. Der Universalismus der Ethik ist es hier, was dem Christentum die herrschende Stellung unter den Religionen verleiht und ermöglicht; sein Inhalt aber ist die Liebe, der Zentralgedanke christlicher Sittlichkeit. „Die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen als dem Nächsten und Bruder ist das allgemeine Grundgesetz für alles sittliche Verhalten aller Menschen“ (S. 122). In ihr wurzelt letztlich auch der sittliche Gehorsam gegen Jesu Missionsbefehl.

Der ethischen Begründung folgt die historische aus der Heils- und Offenbarungsgeschichte, die überall die Tendenz

zum Universalismus zeigt. Diese Offenbarungsgeschichte kommt in Christus auf ihren Höhepunkt; also muß auch hier der Universalismus vorhanden sein, der sich auch tatsächlich zu erkennen gibt in der universalen Voraussetzung der Predigt Jesu vom Gottesreich, in seiner Menschensohnbezeichnung, in seinem missionierenden Handeln, in der Voraussage des Uebergangs des Gottesreichs zu den Heiden und endlich in dem krönenden Abschluß des Missionsbefehls nach der Auferstehung.

Eine weitere Begründung liegt in der Missionstheologie des Paulus, der den Universalismus des Evangeliums aus dem Gedanken der Glaubensgerechtigkeit (Römerbr.), der christlichen Freiheit (Galater) und der christlichen Gemeinde (Epheser) schöpft.

Die kirchliche Begründung knüpft an den letzteren paulinischen Gedanken an. Die Selbsterkenntnis der Kirche, daß sie das Pleroma des Christus, die menschheitliche Gesamtgemeinde unter dem einen Hirten Jesus Christus ist und sein soll, schließt die Erkenntnis der Missionsaufgabe in sich. Die Kirche ist ihrem Wesen nach Missionskirche.

Eine allgemeine geschichtliche Begründung führt den Nachweis, daß je und je in weltgeschichtlichen Konstellationen Gottes Wille zur Mission und die göttliche Wegbahnung dazu sich enthüllt habe.

Den Schluß macht die ethnologische Begründung; sie beruft sich auf das religions-geschichtliche Ergebnis von der Allgemeinheit der Sprache und der Religion in der Menschheit, d. h. der prinzipiellen Möglichkeit ihrer Christianisierung.

Dieser große Apparat von Missionsbegründungen wird

von Warneck mehr der Vollständigkeit halber in Bewegung gesetzt, als um erst dadurch den Missionsgedanken sicherzustellen. Vielmehr genügt ihm dafür allein der Befehl des Auferstandenen, der ihm historisch ebenso fest steht wie dogmatisch. „Denn auf eine Kritik der Quellen können wir uns nicht einlassen“ (Ev. Miss.lehre I S. 45). Doch bleibt Warneck dabei nicht stehen. Die Berufung auf den Missionsbefehl „setzt allerdings unsere Missionspflicht außer Zweifel, aber sie enthält keineswegs die tiefste und letzte Missionsbegründung“ (a. a. O. S. 91). „Das Gehorsamsmotiv wird verstärkt durch den Einblick in den wurzelhaften Zusammenhang des Missionsauftrages mit der Naturbeschaffenheit des Christusevangeliums“ (Warneck, Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen relig.-geschichtl. Schule 1907 S. 17f.). „Zunächst muß doch der Glaube durch seinen I n h a l t seine Berechtigung wie seine Kraft zur Mission weisen“ (a. a. O. S. 15). Die durch und durch göttliche und darum universale Art des Evangeliums Christi, weil seiner Person sucht Warneck durch alle Stufen seiner Beweisführung darzutun, denn in ihr liegt die eigentlichste Begründung der christlichen Missionspflicht.

In klarer Unterscheidung zwischen Mission und Propaganda erkennt K ä h l e r (Dogmatische Zeitfragen II 2. Aufl. 1908 Die Mission S. 340—486) das Wesen der Mission nicht in der Ausbreitung unseres kirchlichen Christentums, sondern des Evangeliums Christi. Demgemäß sieht er das Recht der Mission darin, daß das Christentum in seinem Kern eine unwandelbare, für alle und allezeit giltige Größe ist, nicht nur eine Religionserscheinung neben anderen. Das Absolute in der christlichen Religion berechtigt zur Mission;

es besteht aber darin, daß uns „hinter ihrem Anspruch der bestimmte Wille des persönlichen Gottes steht, dessen unantastbare Majestät unsere Heilsgewißheit trägt“ (S. 365). Indem uns dieser im Evangelium offenbare Wille Gottes „überwältigt“, und wir in Jesus den zureichenden Grund dafür erkennen, wird uns die Absolutheit dieses Evangeliums und damit die Pflicht zur Mission gewiß. Der Missionsbefehl Jesu hat nur darum verpflichtende Kraft, weil er seinen Inhalt hat an dem „Evangelium von dem Sohne, in dem Gott der Vater die Welt versöhnt, weil geschaffen hat“ (S. 369).

Auch für Mirbt (Die innere Berechtigung und Kraft des Christentums zur Weltmission. Allg. Miss. Zeitschr. 1906 S. 445—465) ist die Mission nur die Konsequenz, die aus dem Wesen des Christentums als absoluter Religion folgt. Es genügt nicht, sie auf die bloß tatsächliche historische Stellung der christlichen Religion zu begründen, so wertvoll auch der Beweis des Christentums als der höchsten Religion ist. Darum lobt es Kähler an Mirbt, daß er „seine bedächtige Umschau über das Tatsächliche in eine Betrachtung über das Christentum als die absolute Religion auslaufen ließ“ (a. a. O. S. 361).

Stosch (Das Heidentum als religiöses Problem 1903) hält sich in seiner Missionsbegründung Warnecks Missionslehre am nächsten. „Die objektive tatsächlich vollbrachte Versöhnung ist die Wahrheit aller Wahrheiten, in welcher die Missionspflicht und Missionskraft wurzelt.“

Oehler (Ueber die Berechtigung der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion 1905) redet, um die Mission zu rechtfertigen, nicht von der christlichen Religion

als der absoluten, sondern als der wahren Religion, und stellt ihr die heidnischen Religionen als die falschen gegenüber. Den Maßstab zu dieser Unterscheidung gewinnt Oehler auf folgendem Wege: Auszugehen ist vom Wesen der Religion; dieses stellt sich dar in einem „Sichbeziehen des Menschen als Persönlichkeit auf eine persönlich vorgestellte höhere Macht, von der er sich abhängig weiß; sie (die Religion) ist ein Ingemeinschafttreten und Gemeinschaftpflegen mit dieser Macht" (S. 5). Der Trieb dazu liegt in allen Menschen. Befriedigung aber findet er nur, wenn Gott sich ihm zur Gemeinschaft anbietet, d. h. sich offenbart. Das hat er nach unserer Ueberzeugung in Israel und im Christentum getan, darum sind die jüdische und die christliche Religion geoffenbarte oder wahre Religionen. In den heidnischen Religionen dagegen setzt sich der Mensch selbst mit etwas, was er für Gott hält, in Beziehung, ohne daß von Gott die Beziehung hergestellt wäre. Ihre Wahrheitsansätze sind Schlüsse und Postulate, aber kein Erreichen und Finden. So ist das Heidentum „ein Verhängnis", das um der Sünde willen über einen Teil der Menschheit hereingebrochen ist, bis das Christentum durch seine Wahrheit es wieder beseitigt, und das ist Aufgabe der Mission.

Joh. Warneck (Die Lebenskräfte des Evangeliums 3. Aufl. 1908) und Frohnmeyer (Die Absolutheit des Christentums und die indische Mission 1907) führen auf Grund ihrer Missionserfahrungen, die dieser in Indien, jener auf Sumatra gemacht, den Beweis, daß das Christentum die absolute Religion ist, weil die Einheit von Religion und Sittlichkeit (Frohnmeyer S. 53 f.), oder weil ihm allein un-

bedingte Heilsgewißheit und sichere Wahrheitsüberzeugung eignet (Joh. Warneck S. 200f.).

Auch von Walter (Die Absolutheit des Christentums und die Mission 1906) legt bei seiner Begründung der Missionspflicht volles Gewicht auf die Absolutheitsfrage, deren Beantwortung nicht von wissenschaftlichen, sondern von religiösen Voraussetzungen aus geschieht. Eine doppelte Frömmigkeit kommt dabei zum Vorschein, eine paulinisch-augustinisch-lutherische Frömmigkeit und eine pelagianisch-moralistisch-deistische Aufklärungsfrömmigkeit. Jene wird charakterisiert durch völlige Abhängigkeit von Gott, so daß auch für die sittliche Freiheit des natürlichen Menschen zu irgendwelchem Guten kein Raum bleibt, und nur eine göttliche Kraftmitteilung diesem kraftlosen Zustand ein Ende machen kann. Die andere Frömmigkeit aber entzieht dem Abhängigkeitsverhältnis von Gott das Gebiet des innersten persönlichen Lebens, indem sie die sittliche Freiheit des Menschen mit hohen Worten preist und als ein unverlierbares selbständiges Gut auch dem religiösen Gut gegenüber festhält. Darum rühmt sie sich auch eigener Werke, während jene nur der Gnade, d. h. der göttlichen Kraftausstattung, sich zu rühmen weiß und daraus alle sittliche Tüchtigkeit als Gabe ableitet. Die augustinische Erlösungsreligion ist die tiefere, nicht nur weil sie die Abhängigkeit von Gott bis zu einem Punkte führt, der nicht mehr überboten werden kann, sondern weil sie völlige Unfähigkeit des Menschen zum Guten lehrt und die Gnade alles machen läßt, d. h. aber, einen Erlöser braucht, der diese Gabe vermittelt. Ein solcher Vermittler und Erlöser ist in Christus erschienen, der göttlicher Natur sein muß, um solche

göttliche Gnadenkraft mitteilen und dadurch das Herz aus seinem sündigen kraftlosen Zustand in ein mit heiligem Geist erfülltes umwandeln zu können. „Für den, der in seiner sittlichen Betätigung eine Gabe Gottes sieht, kann Jesus nur als Erlöser in Betracht kommen“, daraus denn folgt, „daß wir nicht anders Christen sein können, als indem wir die Absolutheit behaupten“ (S. 10), und darin ist das Recht und die Triebkraft der Mission zu suchen. Auf der andern Seite aber kommt man mit der Leugnung der Absolutheit des Christentums zu Folgerungen, die die Mission zum mindesten erschweren, unter Umständen unmöglich machen. „Die Behauptung einer allgemeinen Offenbarung kommt der Leugnung einer speziellen Offenbarung in Christo gleich“ (S. 15 f.); doch kann, wo das Christentum als höchste Religion gilt, Mission noch bestehen. Wird dagegen die Perfektibilität desselben gelehrt, so „bedeutet diese Uebrzeugung den Tod des Missionstriebes“ (S. 19).

Besonders stark hat es Niebergall (Ueber die Absolutheit des Christentums, Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissensch. Pred.-Verein. Neue Folge. 4. Heft 1900 S. 46 bis 86) ausgesprochen, daß das Recht zur Mission im Glauben an die Absolutheit unserer Religion liegt (S. 47). „Wir behaupten, daß das Christentum nicht eine Stufe, wenn auch eine hohe oder gar die höchste in der Entwicklung der Offenbarung ist, sondern daß ein tiefer Schnitt zwischen der christlichen und den andern Religionen allen zu machen ist. Sie ist selbständig, nicht nur historisch, sondern auch dogmatisch als Offenbarung“ (S. 50). Und was wir so im Glauben haben, das müssen wir auch in klare Erkenntnis umsetzen können. Und zwar geht der Weg zur Anerken-

nung der christlichen Religion als der absoluten durch die Erkenntnis der engen Verknüpfung des Sittlichen und Religiösen im Christentum. „Die sittliche Persönlichkeit ist eine absolute Größe, und das Christentum hat für sie den Wert eines absoluten Komplementes, dann haben wir auch das Recht, von einer vollständigen Offenbarung Gottes in Christus zu reden“ (S. 72 f.). Dann aber gibt es „keine wichtigere Aufgabe, als die falschen Götzen zu zertrümmern, mögen sie auch noch so zu der Eigenart eines Volkes passen, und an ihre Stelle den Gott und den Geist Jesu Christi zu setzen“ (S. 48). Diese endgültige Probe für die Absolutheit des Christentums hat die Mission zu leisten.

Endlich sei an dieser Stelle noch Harnack erwähnt (Grundsätze der ev. protestant. Mission, 3. Aufl. 1905). Auch ihm genügt die Berufung auf das Christentum als die „bessere Religion“ nicht, um damit die Mission zu begründen. Sie bedarf einer festeren Grundlage, die ihr eben doch in dem Absolutheitscharakter des Christentums gegeben ist. „Die unerschütterliche Ueberzeugung unserer Missionspflicht fließt aus der Erkenntnis, daß das Christentum nicht eine Religion neben anderen, sondern daß es die Religion selbst ist, daß daher erst in ihr und durch sie jedes Volk und die Menschheit das wird, was sie sein sollen. Nur wo diese Ueberzeugung besteht, ist das Recht zur universalen Mission gegeben und das gute Gewissen bei ihrer Ausführung“ (S. 3 f.).

Obwohl Stange in seiner Missionsbegründung (Die Stellung der Heiden in der Heilsgeschichte, Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1908 Sp. 998—1004) die pietistisch-methodistische Tradition erneuert, gehört er doch zu der bisher behandelten Gruppe von Missionsapologeten, da seine Begrün-

dung nur eine eigenartige Folgerung aus der ihm mit jenen gemeinsamen Voraussetzung der Absolutheit des Christentums ist. Zwar sieht Stange zunächst in der Liebe zu den Heiden den wichtigsten Beweggrund zur Mission; aber er faßt diese Liebe als Mitleid mit den unterschiedslos — weil ohne Christus — zu ewiger Verdammnis Prädestinierten. Diese Verdammnis ist zwar hart, auch für sein Empfinden, aber es läßt sich nichts daran ändern, so steht's in der Bibel, nämlich: Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name (außer Christus) den Menschen zum Seligwerden gegeben. „Mit aller Schärfe und ohne jede Rücksicht spricht die heilige Schrift es aus, daß die Heiden verloren sind", denn, „wer ohne Gott ist, der ist für Zeit und Ewigkeit ein verlorener Mensch." „Und das ist nun auch zu allen Zeiten der lebendige Missionstrieb gewesen: das Erbarmen mit der Verlorenheit der Heidenwelt." „Das harte Urteil über das Schicksal der Heiden weckt den kräftigsten Trieb der barmherzigen Liebe." „Für das christliche Denken ist jenes harte Urteil selbstverständlich." Widerspruch kann ihm nur begegnen, wo man, wie in der modernen Frömmigkeit, von dem Wesen wahrer Frömmigkeit und wahrer Liebe nichts versteht; denn dann predigt man die allgemeine Liebe Gottes, einen wesen- und geschichtslosen, an der Natur gewonnenen Begriff, der nicht aus der Tiefe der christlichen Heilserfahrung geschöpft, sondern an der Oberfläche des reflektierenden Verstandes gewonnen ist. Offenbarung ist hier nur Bestätigung des in dem schöpfungsmäßigen Verhältnis zwischen Gott und Mensch liegenden Tatbestandes, den schon die menschliche Vernunft von sich aus erschließen kann. Damit aber ist das Wesen des Christentums verneint,

das in einer Selbstmitteilung Gottes zur Gemeinschaft mit ihm besteht und dadurch dem Menschen erst offenbart, was Liebe in Gott ist. Erst wo die Hemmungen, die dieser Gemeinschaft im Wege stehen, im Menschen beseitigt sind, ist wahre Religion. Die größten Selbstanstrengungen der Heiden bringen sie nicht aus ihrer Verlorenheit heraus, denn das Zeugnis unseres Gewissens geht unbeirrbar dahin, daß ohne Gott die Welt eine verlorene ist. „Dann kann es nicht ausbleiben, daß wir auf der einen Seite aufs tiefste ergriffen werden von der Not derjenigen, die von dem Verderben der Sünde nichts wissen, und daß auf der andern Seite das Gefühl des Dankes in uns lebendig wird, daß Gott trotz des Verderbens der Sünde seine Hände nach uns ausstreckt und von dieser Welt des Todes uns erlösen will.“ „Und dies Gefühl für die Liebe Gottes, das ist dann der starke und lebendige Trieb, aus dem die Mission unter den Heiden ihre Kräfte zieht.“

War den bisherigen Missionsbegründungen das gemeinsam, daß sie die Absolutheit des Christentums zwar nicht alle dem Namen, aber der Sache nach für ihre Argumentation mit heranzogen, ja darin das wesentliche Stück derselben erblickten, so ist es für die ihnen gegenüberstehenden Theologen charakteristisch, daß sie die Absolutheit des Christentums entweder bekämpfen oder einfach umgehen. Für das erstere kommt Troeltsch in Betracht, im letzteren begegnen sich Bousset und Rade.

War die Stangesche Missionsbegründung eine geradlinige Fortsetzung der pietistisch-methodistischen Missionsbegründung, so haben wir es bei Troeltsch mit einer

Begründung zu tun, die ihrerseits in der optimistisch-aufklärerischen Humanitätsbewegung wurzelt. Stange hat recht gesehen, daß der Widerspruch gegen seine Begründung hauptsächlich von der Seite kommt, auf welcher die Vorstellung zur Herrschaft gelangt ist, daß Gottes Liebe nicht auf sein Lieblingskind, das Offenbarungsvolk, beschränkt werden darf, auf welcher jenes „für unser natürliches Gefühl harte und anstößige Wort" von der ewigen Verdammnis der Heiden wegen ihres Heide-gewesen-seins als ein „Ueberbleibsel einer roheren Form des christlichen Glaubens" angesehen wird. Stange erkennt auch, daß die „aufgeklärte und humane Auffassung der modernen Zeit" vielen jene Vorstellung nicht mehr zulasse. In der Tat unternimmt Troeltsch von der aufgeklärten und humanen Zeit, von dem „Humanitätschristentum" aus eine der Stangeschen Auffassung direkt entgegengesetzte Missionsbegründung (Die Mission in der modernen Welt, Christliche Welt 1906 Nr. 1, 2, 3, abgekürzt CW.; Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum, Zeitschr. für Miss.-Kunde u. Religionswissenschaft 1907, abgekürzt ZMR.). Mit einem großen Aufwand von wissenschaftlichem Geist und religiösem Gefühl tritt Troeltsch für dasjenige Verständnis der Religion ein, für das nach Stange „naturgemäß die Mission eigentlich als eine überflüssige Sache erscheint", und sucht von hier aus der Mission in der modernen Welt einen Platz zu sichern. Seine Arbeit ist also durchaus konstruktiv, sie rechnet aber allerdings viel stärker als alle anderen mit den Wandlungen unseres Gesamtlebens, speziell des prinzipiellen Denkens, der allgemein-wissenschaftlichen Voraussetzungen, ohne deren Anerkennung die Moderne auch ihrerseits nicht zur Anerkennung der Theologie als Wissen-

schaft sich herbeilassen wird. Da es nun Troeltsch um diese Anerkennung zu tun ist, da die Versöhnung von religiösem und wissenschaftlichem Denken eines seiner Hauptanliegen ist, so stellt er sich mit Bewußtsein auf den „Standpunkt einer auf die moderne Ideenwelt eingehenden und sich mit ihr durchdringenden Christlichkeit“ (ZMR. 1907, S. 120), die er als „modernes Humanitätschristentum“ bezeichnet. Wie kann von diesem Standpunkt aus die Mission gerechtfertigt werden? Nicht durch ihren Anteil an der allgemeinen Kulturarbeit! Denn diese ist einseitig und in dieser Einseitigkeit gefährlich; sondern nur durch ihren „Anteil an der Bildung des neuen geistigen Lebens, das der elementaren Grundkräfte der Religion nicht entbehren kann“ (CW. 1906, Sp. 9). Darum liegt in dem religiösen Gut, das die Mission zu bringen hat, allein ihr inneres Recht. In der neuzeitlichen Auffassung dieses Gutes auch und gerade in seinem Verhältnis zu außerchristlichen religiösen Gütern liegt nun ein Abweichen von der Tradition, und deshalb reichen die bisherigen Maßstäbe und Lösungsversuche zur Rechtfertigung der Mission in der modernen Welt nicht mehr aus. Unser religiöser Individualismus, unsere Achtung jeder persönlichen Glaubensüberzeugung, die allgemeine Toleranz und vor allem die Ergebnisse der Religionsgeschichte haben die alten Missionsgrundlagen zerstört, den darauf gestellten Beweis hinfällig gemacht. Denn nach den religionswissenschaftlichen Ergebnissen „fällt die Fiktion weg, als sei der Anfang der Religion eine vollkommene Gotteserkenntnis gewesen, und als sei das Heidentum oder die nichtchristlichen Religionen das Ergebnis des Sündenfalls, die Verfinsterung der ursprünglichen Erkenntnis und ihre Verderbung zum

Götzendienst, die alle Götzendiener ohne das bekehrende Licht des Evangeliums zur ewigen Unseligkeit verdammt" (CW. 1906, Sp. 11). Was uns die Geschichte wirklich lehrt, ist etwas ganz anderes, ist „eine vielgestaltige, im ganzen emporstrebende Entwicklung", die uns auch in außerchristlichen Religionen „wahres und tiefes religiöses Leben von oft recht großartigen Früchten des inneren Lebens" zeigt. Damit ist die Alleinwahrheit des allein seligmachenden Christentums als Täuschung erwiesen, und die christliche Religion kann sich für ihre Missionsbegründung nicht auf ihre Absolutheit einerseits, auf die ausnahmslose Verfinsterung und Verdammnis der Heiden andererseits berufen. Worauf soll sie sich denn dann berufen? Auf ihre tatsächliche Stellung innerhalb der Religionsgeschichte als deren Höhepunkt. Die christliche Religion hat am reinsten, was alle Religionen haben. Damit ist freilich die absolute Scheidewand gefallen und mit ihr „der einfachste und dringendste Antrieb zur Mission, die Pflicht des Mitleids und der Rettung", da es sich „nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung" handelt (a. a. O., Sp. 12). Aber es fällt damit nicht jeder Antrieb zur Mission weg; denn „der die höchste und wichtigste Wahrheit besitzende Glaube wäre kein Glaube mehr, wenn er den Mut zur Ausbreitung und Propaganda nicht empfände". Und ist der christliche Glaube nicht Glaube an einen Gotteswillen, der sich die erlöste Menschheit zum Zweck setzt, Glaube an eine göttliche Liebe, die alle Menschen umfaßt? Der hat sich diesem Willen noch nicht gebeugt, der zum unbegrenzten Relativismus, zu einem ausgearteten Toleranzgedanken seine Zu-

flucht nimmt und sich dadurch der Missionspflicht entziehen will. „Aber dieser Relativismus selbst ist widersinnig, ist eine moderne Krankheit und Glaubensschwäche. Volle und ganze ungebrochene Menschen gibt es nur mit einer festen Glaubensüberzeugung, und eine solche muß zu Kampf und Ausbreitung führen“ (a. a. O., Sp. 27). Ein weiterer Grund zur Mission liegt in dem Interesse der Selbsterhaltung der christlichen Religion, ihrer „inneren Entwicklung und Fortentfaltung“. Alle Religion ist Leben; stagnierendes Leben wäre Tod. Endlich muß auch der, der nicht überzeugter Anhänger des Christentums ist, der Mission wenigstens das Recht ihrer Existenz zugestehen, wenn ihm an der Einheit der Kulturvölker, an der Gemeinsamkeit des geistigen Lebens der Menschheit etwas gelegen ist, weil dazu die Mission unentbehrlich ist. Denn „diese Gemeinsamkeit des geistigen Lebens und die ganze Idee einer geeinigten Menschheit beruht historisch auf der Gemeinsamkeit der Religion“ (a. a. O., Sp. 27 f.). Nur die ethische Menschheitsreligion kann die Rassendifferenzen überwinden; der Zusammenhang mit ihr allein garantiert, daß „die Idee von der Einheit der Kulturmenschheit nicht zur Phrase wird“. So ist die Mission eine Pflicht der christlichen Völker gegen ihren Glauben, gegen sich selbst, gegen ihre Mitmenschen, und ihr Ziel ist: „Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflußsphäre“ (a. a. O., Sp. 56). Die Mission bringt nicht eine absolute Religion, auf die sich alle anderen Religionen als auf ihre absolute Vollendung zuspitzen, sondern ein „auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum“, „eine ethische

und religiöse Weltanschauung“ (a. a. O., Sp. 56). Eine abschließende Bedeutung darf sich das Christentum nicht zusprechen, denn in dem großen Welterlösungsplane Gottes bildet die menschheitlich-geschichtliche Entwicklung nur eine Phase, die ihre Fortsetzung und Vollendung in einer „Wiederverkörperung bis zum Emporwachsen aller in das Heil oder einem Werden nach dem Leibesleben“ und einer endlichen Rückkehr in Gott findet. In dieser Geschichte sind die Offenbarungen Gottes nur „Weisungen in die Richtung des Absoluten, und unter diesen Weisungen wäre das Christentum die Sammlung und Zusammenfassung, die Erhebung aller dieser Weisungen zur höchsten irdischen religiösen Kraft“ (ZMR. 1907, S. 166). Wer es als solche empfindet, muß auch die Pflicht zur Mission empfinden. Wenn auch die Mission nicht den vollendenden Abschluß der Religionsgeschichte, der im Jenseits der Geschichte liegt, herbeiführt, so soll sie doch tatkräftig eingreifen in den Antagonismus der Menschengeschichte, in der der Menschengeist stufenweise sich von der Natur losringt und seinem sittlichen Ziele zustrebt, um durch ihr Eingreifen „den andern aufstrebenden Geistern den Weg zu verkürzen“.

Man mag von dieser Position aus sich verschieden zu der bisherigen Mission stellen, mehr anerkennend oder mehr ablehnend, und die geforderte Mission nur als Ergänzung der bisherigen betrachten, jedenfalls liegt hier nach Ziel und Motiv eine neue Missionsbegründung vor, und G. Warneck hat auch gleich die Gelegenheit ergriffen, um für die seit vielen Jahren von ihm vertretene oben skizzierte Missionsbegründung einzutreten (Missionsmotiv u. Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule, Allg.

Miss.-Zeitschr. 1907, nach dem separaten Druck zitiert. Noch einmal: Miss.-Motiv u. Miss.-Aufg. n. d. mod. rel.-gesch. Schule, Allg. Miss.-Zeitschr. 1908). Es ist leicht zu sagen, was Warneck Troeltsch entgegenhalten wird. Was er bei diesem vermißt, ist der besondere göttliche Inhalt des Glaubens; „in diesem Defekt liegt die Hauptschwäche seines Missionsmotivs.“ Dieser Inhalt, wenn richtig, d. h. durch besondere Offenbarung, gewonnen, setzt „an die Stelle der bloßen subjektiven Denkbilder von Gott die objektiv wahre Gotteserkenntnis und . . . an Stelle der menschlichen Selbsterlösungsversuche die Gottestat der Erlösung“ (Warneck, Miss.-Motiv u. Miss.-Aufgabe S. 18). Troeltsch dagegen will von einem solchen, von allem anderen total, auch qualitativ, verschiedenen absoluten Glaubensinhalt nichts wissen und bleibt bei der „Anschauung, die in verschiedenen Religionsgebilden prinzipiell gleichartige religiöse Kräfte und Offenbarungen erkennt und sie nur nach Tiefe, Kraft und Wirkungsweite unterscheidet, die im Christentum die prinzipielle Herausbildung der Persönlichkeitsreligion und damit den Höhepunkt des religiösen Lebens erkennt, von dem aus in allerhand Kämpfen und Verschmelzungen der herrschenden Religionen doch die christliche Grundidee zur leitenden Kraft bestimmt ist“ (ZMR. 1907, S. 161). Darum hält Troeltsch als Missionsziel „Emporhebung und Umwandlung des ganzen Lebensstandes“ der Heiden fest im Gegensatz zum bisherigen Missionsziel: Bekehrung und Errettung durch Darbietung der absoluten christlichen Offenbarungswahrheit.

In der Ablehnung der Begründung der Mission auf die

prinzipielle Sonderstellung des Christentums haben sich Bousset und Rade mit Troeltsch einig erklärt.

Boussets Begründung (Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule ZMR. 1907; nach dem separaten Druck zitiert) ist ein völliges Sichzurückziehen auf die wissenschaftlich unangreifbare Position des praktischen Glaubens. Daher lehnt er ebensowohl den dogmatischen Beweis für die Absolutheit, wie dessen religionswissenschaftlichen Ersatz eines Beweises des Christentums als der höchsten Religion ab. Beide können das nicht leisten, was sie versprechen. Denn auch der religionsgeschichtliche Beweis hat nur für den überzeugende Kraft, dem das gefundene Resultat von vornherein feststeht, weil er in der Religion, die er als die höchste findet, wurzelt. Es gibt hier nur einen Weg, zur sicheren Gewißheit zu gelangen, den „der in sich ruhenden religiösen Ueberzeugung und Erfahrung“. Wer auf diesem Weg im Christentum den Halt seines Lebens gefunden hat, „der bedarf jener Stützen äußerer Gewißheit nicht mehr, für den sind alle Fragen nach höheren Kompromißreligionen und der Perfektibilität des Christentums im Sinne eines auflösenden Synkretismus gar nicht vorhanden“ (S. 19). Vielmehr ist er unmittelbar überzeugt, daß das Christentum die höchste und vollkommenste Religion, „die siegende Universalreligion“ ist; denn die „Grundüberzeugung von der Abgeschlossenheit und Vollendung göttlicher Offenbarung gehört zur Notwendigkeit religiösen Lebens. Die Frömmigkeit kann sich nicht mit etwas nur Vorläufigem und Relativem zufrieden geben“ (S. 20f.). Demgemäß ist die Missionspflicht unmittelbar begründet „in jenem ruhigen und schlichten Vertrauen zum Evangelium,

dem gar nicht einmal der Gedanke kommt, als könne es noch ein Ziel jenseits dieses Evangeliums für unsere religiöse Sehnsucht geben, in der sicheren Zuversicht, daß das Christentum aus sich selbst und dem eigenen Geist heraus imstande sei, sich in immer reinerer und klarer Gestalt zu entfalten, alle Widerstände niederzuwerfen, alles, was wirklich gut und brauchbar ist, sich anzueignen" (S. 22). Ein Glaube, der in diesem Vertrauen das Beste seines Lebens gefunden hat, kann gar nicht zurückhalten mit dem Drang, dasselbe weiterzugeben.

Wie Bousset stellt sich auch Rade zur Frage der Absolutheit und der Mission (Heidenmission, die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte ZMR. 1908, zitiert nach dem Abdruck in Rade, Das religiöse Wunder und Anderes. Drei Vorträge 1909). Die Religionswissenschaft als die Wissenschaft von den vielen Religionen kann dem Christentum mit dem besten Willen keine prinzipiell andere Stellung als den anderen Religionen einräumen, sie muß es als mit jenen auf einem Fuß stehend behandeln. „Man schilt den Relativismus der Religionsgeschichte: ja alle Geschichtswissenschaft relativiert. Sie stellt die Relationen, die Beziehungen, die Zusammenhänge her" (S. 43). Wenn die christliche Religion einen absoluten Wert beansprucht, so kann sie nicht von der Religionsgeschichte den Beweis dafür verlangen; denn „geschichtliche Religion und absolute Religion sind Begriffe, die sich ausschließen" (S. 44). Wer Gewißheit über das Christentum als absolute Religion erhalten will, dem bleibt nur der eine Weg, diese Religion selbst zu haben. Lebt er aber in ihr, dann ist ihm mit der Absolutheitsfrage auch die Frage nach der Mission gelöst.

Denn niemand kann „nur für sich fromm sein, sondern er hat für andere seine Frömmigkeit. Das ist im weitesten Sinn seine Mission“ (S. 47). Diese muß ihm besonders eindrücklich werden, wenn die anderen Religionen in seinen Gesichtskreis treten und ihrerseits mit Mission beginnen; dann antwortet der Glaube auf die Religionsgeschichte mit einem trotzigen „Dennoch“! Das Recht eines solchen „Dennoch“ ist dem Glauben selbst wohl bewußt und kann nur in seinem Inhalt gesucht werden, nämlich in der „verwegenen Zuversicht auf Gottes Gnade“ um Christi willen.

Steht der Glaube auf so sicherem Fundament, was soll ihm da ein theoretisch-spekulativer Beweis der Absolutheit seiner Religion nützen, vom geschichtlichen Beweis ganz zu schweigen! Die Absolutheit unserer Religion ist unsere Glaubensüberzeugung, und zu beweisen hat sie sich selbst im Kampf mit den andern Religionen. Der absolut empfundene Wert unserer Religion und der absolut erkannte Wert einer Menschenseele sind ausreichende Grundlagen der Missionsbegründung. „Der lebendige Christ inmitten der konkurrierenden Fremdreligionen wartet nicht darauf, daß ihm die Wissenschaft die Absolutheit seiner Religion demonstriere; er verlangt überhaupt nicht von der Wissenschaft, was sie nicht leisten kann; sondern mit dem Vorrecht, das das Leben hat vor der Wissenschaft, springt er hinein in den Streit der Religionen und ruft: hier bin ich und hier ist mein Gott!“ (S. 55).

Diese Uebersicht über die verschiedenen Missionsapologien läßt erkennen, worüber eigentlich gestritten wird. Zunächst nicht um das „Daß“ der Mission; darin sind alle einig, daß Mission getrieben werden muß, wenn das

Christentum sich nicht selbst aufgeben will. Insofern stehen alle am Streit Beteiligten innerhalb des Christentums. Der Streit wird also geführt über das „Wie“ der Mission und zwar in erster Linie über das „Wie“ der Begründung; die andere Frage über das „Wie“ der praktischen Missionsarbeit soll hier außer Betracht bleiben.

Wir sahen, daß auf der einen Seite die Begründung gegeben wurde durch die Berufung auf den absoluten Charakter der christlichen Religion, während Bousset und Rade sich auf den christlichen Glauben beriefen, dessen Art es sei, sich die christliche Religion absolut zu denken; auch Troeltsch würde dem letzteren Gedanken durchaus zustimmen. Wenn also auf beiden Seiten die Missionsbegründung den Absolutheitsgedanken nicht entbehren will, ist es dann am Ende ein bloßer Streit um Worte, den man nicht frühe genug abbrechen kann? In der Tat wird die Sachlage oft so hingestellt, aber doch nur da, wo man den Dingen nicht auf den Grund geht. Die Missionsbegründung richtet sich stets nach der Auffassung von Wesen und Wahrheit der christlichen Religion und wurzelt in allgemeinen Grundvoraussetzungen. Daß diese aber auf beiden Seiten verschieden sind, ist fast allgemein zugegeben, von Troeltsch ganz offen in seiner Erwiderung: „Die Position im ganzen aber ist zu sehr in allgemeinen Grundüberzeugungen verankert, als daß ich sie verändern könnte“ (ZMR. 1907, S. 129), von Rade im Vorwort zu seinen drei Vorträgen: „Der Konflikt, wie ihn Troeltsch so stark empfindet, ist da“ (S. IV); die Zeugnisse aus dem andern Lager fließen eher zu reichlich, als zu spärlich. Das mahnt uns zu besonderer Vorsicht in der Prüfung solcher Aeußerungen, die

gleich lauten und doch ganz verschieden gemeint sind. Und in der Tat, schon die Inanspruchnahme des Absolutheitsgedankens bedeutet beidemal etwas Verschiedenes; er ist so wenig das einigende Bindeglied, daß an ihm die Gegensätze deutlich werden. Die altgläubige Begründung — so nenne ich der Kürze halber nach dem Vorbild Troeltschs die ihm entgegengesetzte Missionsbegründung — redet von Absolutheit des Christentums gegenüber den heidnischen Religionen, auch im Blick auf sie, sie denkt offen oder versteckt stets die heidnischen Religionen zum Vergleich hinzu. Die neugläubige Begründung dagegen weiß von solcher Absolutheit, die auch außerhalb des Bewußtseins des religiösen Individuums Wahrheit und Objektivität beansprucht, nichts, ihr bedeutet Absolutheit die Form des Glaubens, die Art, wie der Glaube notwendig sich seinen Inhalt vergegenwärtigen muß. Will jene das Absolute fixieren, in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort innerhalb der Religionsgeschichte, so wehrt sich diese dagegen und läßt bloß die Tatsache gelten, daß der Glaube nun einmal das absolute Werturteil vollziehen muß, ganz unbekümmert, wie er damit zurechtkommt in der geschichtlichen Wirklichkeit. „Der Fromme bedarf des Absoluten, des Hereinragens einer Welt unendlicher Kräfte und letzter Werte, und das heißt nichts anderes, als er bedarf Gottes“ (Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte 1902, S. 85 abgekürzt A); aber „das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise in einem einzelnen Punkt haben zu wollen, ist ein Wahn, der nicht bloß an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen

aller historischen Religiosität" (A S. 86). So birgt der Absolutheitsgedanke, der auf beiden Seiten zur Anwendung kommt, eine Menge neuer Probleme, und er kann uns nur dann ein Mittel sein, die Mission zu begründen, wenn wir uns über ihn klar geworden sind. Deshalb ist es unsere nächste Aufgabe, die Frage nach der Absolutheit des Christentums, die Troeltsch der Gegenwart zur Diskussion gestellt hat, eingehender zu untersuchen.

Die heute noch so ziemlich allgemein herrschende Auffassung vom Christentum sieht in ihm nicht eine Religion neben anderen, sondern d i e Religion, die vollkommen reine Realisierung des Begriffs Religion. Die oben erwähnte Arbeit Oehlers ist typisch für die hier zur Anwendung kommende Argumentation: man will das Verhältnis zwischen wahrer und falscher Religion bestimmen; zu dem Zweck bildet man den Allgemeinbegriff, nämlich das Wesen der Religion. Oehler definiert dies, wie wir gesehen haben, als „Sichbeziehen des Menschen als Persönlichkeit auf eine persönlich vorgestellte höhere Macht, von der er sich abhängig weiß" (vgl. oben S. 13). In der Anwendung dieses Allgemeinbegriffs auf die heidnischen Religionen sollte man erwarten, ihn in irgendwelcher Abstufung wiederzufinden; statt dessen liest man, in der heidnischen Religion setze sich der Mensch mit etwas, was er für Gott halte, aber nicht Gott sei, eigenmächtig in Verbindung, und deshalb seien die heidnischen Religionen keine wahren Religionen. Wo bleibt hier jener Allgemeinbegriff? oder, wenn er angewandt wird, wo ist dann z. B. das Abhängigkeitsverhältnis von einer persönlich vorgestellten höheren Macht im Buddhismus, in aller

pantheistischen Religion? Der methodische Fehler springt in die Augen: jener Allgemeinbegriff, das Wesen der Religion, ist gar nicht an allen Religionen gewonnen und darum ihnen allen gar nicht gemeinsam, sondern er ist eine Abstraktion von der christlichen Religion; und da der betreffende Theologe in dieser wurzelt, so ist sein Allgemeinbegriff überhaupt nicht als solcher, sondern als Normbegriff von vornherein gefaßt, da ihm die Ueberzeugung zugrunde liegt, die christliche Religion verdiene allein den Namen „Religion", weil sie die wahre ist. Kein Wunder, daß es sich nachher herausstellt, daß er im Christentum realisiert, im Heidentum nicht realisiert ist. Der Beweis ist hier nichts anderes als ein quid pro quo, indem man voraussetzt, was man beweisen will, die Alleinwahrheit des Christentums, seine Absolutheit. Unter dieser Voraussetzung ist der Beweis selbstverständlich, aber gerade die Voraussetzung soll bewiesen werden. Wenn der Wahrheitsbeweis des Christentums an den Anspruch gebunden ist, den die christliche Religion als die wahre erhebt, dann darf er nicht unter der Hand in einen wissenschaftlichen Beweis verwandelt werden, der von Allgemeinheiten und Allgemeinbegriffen aus sein notwendiges Recht dartut, sondern er behält auf allen Stufen seiner Entwicklung einen persönlich bedingten Charakter, der mit dem Ausgangspunkt in der christlichen Religion gegeben ist.

So hat einst auch Troeltsch zur theologischen Aufgabe der Glaubensbegründung gestanden: „Zur Begründung des christlichen Glaubens geht man gegenwärtig mit Recht in immer größerer Uebereinstimmung auf die christliche Heilserfahrung selbst, auf das Ganze einer religiös-sittlichen Lebensanschauung zurück" (Zeitschrift f. Theologie und

Kirche 1893 S. 493 abgekürzt ZThKi.). Dann aber erschien ihm diese Begründung einseitig und ungenügend, und zwar kamen ihm seine Bedenken im Fortgang seiner Beschäftigung mit den wissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart und der Religionsgeschichte. Die historische Methode nicht in ihrer Anwendung auf Einzelfragen, sondern auf das Ganze der Geschichte erschien ihm als der „Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt“ (Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie in Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissensch. Prediger-Verein. Neue Folge. 4. Heft 1900, S. 88). Denn die historische Methode schließt eine bestimmte Stellung zum geistigen Leben überhaupt in sich, indem sie durch ihre Kritik alles prinzipiell unsicher macht, durch ihre Forderung der Analogie die Gleichartigkeit alles geistigen Geschehens behauptet und endlich durch den Gedanken der Wechselwirkung alle Erscheinungen in einen einheitlichen Fluß des Geschehens bringt. Dadurch ist die dogmatische Methode mit ihrer isolierenden und absoluten Betrachtungsweise unmöglich geworden. „Nicht vom isolierten Urteil und Anspruch der christlichen Gemeinde aus, sondern nur vom Gesamtzusammenhang aus kann ein Urteil über das Christentum gewonnen werden“ (Ueber hist. u. dogmat. Meth. S. 94). Jene Beurteilung der nichtchristlichen Religionen durch einen dem Christentum entlehnten, von vornherein fertigen Allgemein- und Normbegriff wird den wirklichen Religionen nicht gerecht. Der Allgemein- und Normbegriff muß ihnen selbst entnommen werden. So entsteht die Forderung, die Voraussetzung der Alleinwahrheit des Christentums für die religionsvergleichende

Betrachtung fallen zu lassen, überhaupt die isolierte Behandlung der christlichen Religion aufzugeben; es ergibt sich die „Forderung eines Aufbaus der Theologie auf historischer, universalgeschichtlicher Methode“ (Ueber hist. u. dogm. Meth. S. 95). „Die Religionen wollen zunächst nur aus sich selbst, aus ihrem eigenen Wollen und Besitzen verstanden, und nur aneinander nach der ihnen gemeinsamen Tendenz bemessen werden“ (ZThKi. 1895 S. 376). „Erst aus der Vergleichung der zunächst rein als Tatsache hingenommenen Einzelreligion kann sich die Frage nach der relativ tiefsten und reinsten oder gar nach der vollkommenen und endgültigen Religion erheben“ (ebenda S. 371). So tritt an die Stelle der dogmatischen Methode, die ihren Namen von der dogmatischen Bindung der theologischen Arbeit an die Voraussetzung der Absolutheit des Christentums hat und die bisherige Theologie beherrschte, die religionsgeschichtliche oder religionsphilosophische Methode, die „eine philosophische Behandlung der tatsächlichen lebendigen Religionen selbst“ fordert und die Frage nach der normalen Religion zunächst offen läßt. Die religionsphilosophische Behandlung der Religion soll selbst erst den Maßstab an die Hand geben, nach dem die verschiedenen Religionen gemessen werden. Denn es ist die „Eigentümlichkeit der Geschichte, daß die Wertmaßstäbe zu ihrer Beurteilung in und mit ihr selber erwachsen und aus der Zusammenfassung ihrer offenbaren Tendenzen gewonnen werden müssen“ (a. a. O. S. 373). An die Stelle des Christentums tritt der Glaube an die Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Religionsgeschichte, an einen vernünftig-theologischen Zusammenhang aller Religionen. „Es muß

gewagt werden, an die Vernunft der Wirklichkeit zu glauben, die mit immer neuen und höheren Gestaltungen sich an die Menschen offenbart und sie mit der Macht der Tatsachen fortreißt" (ZThKi. 1896 S. 77). Mit anderen Worten: es muß an die Wahrheit der Religion überhaupt geglaubt werden, wenn von einer religionsphilosophischen Untersuchung der Religionen etwas erwartet werden soll. „Für die Geschichte der Religion selbst ist die Grundlage in diesem Glauben direkt unentbehrlich; . . . jedes Gesamtverständnis der Religionsgeschichte muß hierin seinen festen Grund haben, wenn die Religion nicht zur Illusion werden soll. Ihre Entwicklung muß daher verstanden werden als Selbstmitteilung des göttlichen Geistes, und es muß vertraut werden, daß in dieser Selbstmitteilung sich die Wahrheit der Religion fortschreitend offenbare" (ebenda S. 80). Also das objektive Moment in der Religion, d. i. Gott, muß mitgedacht werden, seine Wahrheit und Wirklichkeit feststehen, sonst hat die ganze religionsphilosophische Untersuchung keinen Sinn. Darum verstehen diejenigen die Religion und ihre Geschichte nicht, die sie aus immanenten, streng kausal verknüpften Bewegungen des Subjekts ableiten wollen; vielmehr ist nach Troeltsch schon in dem den Menschen mitgegebenen religiösen Trieb „die allem Bewußtsein vorausliegende „Affizierung" der Seele durch den sie tragenden göttlichen Lebensgrund" (a. a. O. S. 98) und in dem religiösen Prozeß mithin eine fortschreitende „Selbsterschließung Gottes", ein „Sichentschleiern Gottes in der Seele" zu sehen. Eine psychologische Analyse der Religion, die das übersieht, ist auf dem falschen Weg. Die Religionspsychologie muß mit einem Hereinwirken transzendenter Kräfte im religiösen Er-

leben, „mit dem Eintreten qualitativ selbständiger Erfahrungen“ rechnen (Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Rel.-Wissensch. Vortrag 1905 S. 15, abgekürzt PE.). Die deutsche Psychologie unter der Führung von Wundt steht dagegen für Troeltsch „unter dem Bann der Psychophysiologie und der quantitativen Maßbestimmungen“ (PE. S. 11), weil sie überall dringt, „auf exakte Messungen und mit Hilfe dieser auf eine streng kausal-mechanische Verknüpfung der seelischen Phänomene, wo überall die verwickelteren sich mechanisch aufbauen auf den einfacheren“ (PE. S. 12). „Auf diesem Weg wird es aber immerdar unmöglich sein, der Religionspsychologie beizukommen, die nun eben einmal überall sich als eine qualitativ selbständige Erfahrungsgruppe fühlt“ (PE. S. 12f.). Kommt also der religiösen Empirie eine spezifische, besondere Formbestimmtheit zu, zeichnen sich die religiösen Erfahrungen durch eine qualitative Eigentümlichkeit von den anderen Erfahrungen aus, „so wird die Frage frei und unausweichlich, ob nicht die Gleichwertigkeit dieser Gruppen in einer inneren Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der sie hervorbringenden Tätigkeit begründet sei“ (PE. S. 21). So verbindet sich mit der psychologischen Analyse des Empirisch-Tatsächlichen die erkenntnis-theoretische Frage nach dem Rational-Gültigen, nach dem apriorischen Wahrheitsgehalt der Religion. Aus der religiösen Wirklichkeit schöpft die religiöse Vernunft den apriorischen Gehalt der Religion; die Wirklichkeit der Religion selbst ist göttliche Wahrheit und menschlicher Irrtum ineinander. Wie die logische Vernunft aus ihrer Vermengung mit dem Irrational-Tatsächlichen und im Kampf mit dem Antirational-Ungültigen sich

selbst und ihren Wahrheitsgehalt erfaßt, einer objektiven Vernunftnotwendigkeit folgend, so „ist auch das Unternehmen, aus der psychologisch-geschichtlichen Wirklichkeit der Religion die Wahrheit der Religion herauszuerkennen, immer zugleich ein Kampf mit bloß Tatsächlichem und mit Irrtum, und ist auch die Feststellung der religiösen Wahrheit stets eine Tat und Entscheidung, die, objektiver und vernunftgesetzlicher Nötigung gehorchend, doch erst im Kampf mit dem Irrtum und in der Bewältigung des bloß Tatsächlichen die Wahrheit erschafft, indem sie sie findet“ (PE. S. 33). Die mystischen Erlebnisse sind nun für Troeltsch der Ort, an dem das religiöse rationale Apriori mit dem irrationalen Tatsächlichen zusammentritt. Hier ist „die geheimnisvolle Pforte geöffnet, nach welcher alle Religionsphilosophie mit heißem Eifer sucht oder die sie mit ebenso heißem Eifer schließt, die Pforten der Einwirkungen des Göttlichen auf den menschlichen Geist“ (PE. S. 49).

So ist also für Religionspsychologie und -philosophie der Glaube an eine Einwirkung des Göttlichen auf den menschlichen Geist selbst unentbehrlich. Wie kann aber die Religionsphilosophie, wenn sie von dieser Voraussetzung ausgeht, ihren wissenschaftlichen Charakter wahren? Ist diese Voraussetzung für die Wissenschaft nicht völlig unannehmbar? Und würde dann nicht die Religionsphilosophie ihr wissenschaftliches Recht verlieren? Um diese Fragen zu beantworten und dem Glauben an Gottesoffenbarung in der Gesamtanschauung eine Grundlage zu finden, d. h. auf dem Wege der Metaphysik eine wissenschaftliche Ueberzeugung von Gott, ohne welche eine Religionsphilosophie nicht denkbar wäre, zu gewinnen, ohne aber in den Fehler

der intellektualistischen Metaphysik Hegels zu geraten, sucht Troeltsch vom Erkenntnisprozeß aus die transsubjektive Welt zu erschließen. Der phänomenale Charakter unseres Erkennens scheint jede Erkenntnis einer anderen als der sinnenfälligen Welt unmöglich zu machen; auch die apriorischen Elemente unseres Bewußtseins führen uns nicht über die notwendige Ordnung bewußtseinsimmanenter Gegebenheiten hinaus. Aber gerade diese Tatsache des Gegebenseins von Empfindungsstoff zwingt uns, den Schluß auf eine transsubjektive Welt zu machen. So führt uns gerade der Erkenntnisprozeß zu der Anerkennung, „daß ein logisch richtiges Denken aus dem bloßen Bewußtseinsinhalt in die transsubjektive Welt hinüberreiche“ (ZThKi. 1896 S. 88); ebenso schafft Troeltsch „auf dem Gebiet der inneren Erfahrung Raum für den Schluß auf eine ihr entsprechende transsubjektive Welt“ (ebenda S. 90).

Der Unterschied dieser Metaphysik von der von Kant ausgehenden ist klar. Begründet diese in dem ethischen Willen, in der Erfahrung des Sittlichen die Ahnung einer intelligiblen Welt und einer Befassung der Menschen unter die Gesetze dieser Welt, kommt sie allein dadurch zu einer Metaphysik, daß sie den Standpunkt des theoretischen Erkennens verläßt und dem Uebergang zum sittlichen Erlebnis die Bedeutung der Begründung einer Metaphysik zuschreibt, so kommt Troeltsch von der Tatsache des erkennenden menschlichen Geistes und seiner Geschichte aus zur Begründung seiner Metaphysik, einer „Metaphysik des Geistes oder der Geschichte“, und zur Befassung der Menschen unter die Gesetze dieser Geisterwelt. Und darum kann die Religionsphilosophie für Troeltsch „mit gutem Ge-

wissen und mit voller prinzipieller Klarheit von der Grundanschauung ausgehen, daß es sich in ihr um Beziehung der für sich allein verwehenden Subjekte auf eine unendliche, sie erzeugende und tragende Gesamtwelt handelt, und daß die Schlüsse aus dem inneren und äußeren Erleben der Subjekte auf eine sie bewegende transsubjektive Welt im Prinzip berechtigt sind" (ZThKi. 1896, S. 91), also gegen ihren Schluß aus der Tatsache der Religion auf eine ihr entsprechende objektive Realität aus wissenschaftlichen Gründen nichts eingewendet werden kann. Uebt nun die Religionsphilosophie auf dem Grund dieser Voraussetzungen, nämlich der objektiven Realität Gottes, der Einheitlichkeit und Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte, des teleologischen Zusammenhangs der Teilreligionen, ihre Vergleichung, so gelangt sie zwar zu keiner absoluten Zielbestimmung, aber noch weniger zu einem unbegrenzten Relativismus und Skeptizismus; vielmehr bedeutet gerade die Auffassung der Geschichte als einer Entfaltung der göttlichen Vernunft die Ueberwindung des Relativismus und Skeptizismus. Wir sahen auch bereits, wie nach Troeltsch die Wertmaßstäbe sich bilden sollen: nicht vom isolierten Einzelnen, sondern von der Ueberschau über das Ganze der historischen Wirklichkeit aus. Troeltsch selbst bezeichnet es als das Hauptproblem der Religionsgeschichte, einen Beurteilungsmaßstab für die Entwicklung der Religion zu finden. Nicht von einer ihnen aufgedrängten Norm aus sollen die Religionen reguliert werden, sondern „nur aus ihrem eigenen Apriori heraus, das in den großen geschichtlichen Offenbarungszentren jedesmal mit tieferer Klarheit . . . hervortritt" (PE. S. 53). Weil die Religionen selbst mitzusprechen haben,

wird nie eine absolute Norm gefunden werden können, der irgendwo eine absolute Verwirklichung entspräche. „Wir müssen uns vielmehr damit begnüngen, in vollem ernstem Vertrauen auf die alles leitende und tragende göttliche Vernunft die treibenden Kräfte, die Entwicklungstendenzen, den inneren Zug der Religion in dem uns zugänglichen Bruchstücke aufzusuchen und uns bei dem beruhigen, was wir, an diesen uns bekannten Tendenzen gemessen, als das bisher höchste Erzeugnis dieser Entwicklung kennen" (ZThKi. 1896 S. 169). Indem Troeltsch nun diese Entwicklungstendenzen aufsucht, gelangt er zu dem Ergebnis: „die innere Dialektik der religiösen Idee weist in die Richtung der vollkommen individuellen und daher universalistischen Erlösungsreligion, die das nur sein kann, weil sie vollkommen vergeistigt und versittlicht ist". „Damit ist der Beurteilungsmaßstab, den wir suchen, gegeben, und zugleich die Antwort auf die Frage, welches Ergebnis die Anwendung dieses Maßstabes gegenüber den konkreten Religionen gewähre. Auch bei der strengsten wissenschaftlichen Objektivität (nicht von Troeltsch gesperrt) kann darüber kein Zweifel sein. Es liegt klar zu Tage, daß das Christentum die tiefste, mächtigste und reichste Entfaltung der religiösen Idee ist" (a. a. O. S. 200). „Ein solcher Maßstab ist freilich Sache der persönlichen Ueberzeugung und im letzten Grunde subjektiv" (A. S. 60); aber die Entscheidung für ihn differiert von der Entscheidung, die auf der andern theologischen Seite üblich ist, darin, daß sie „ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung hat" (A. S. 61), daß sie „Sache persönlicher Ueber-

zeugung ist, nur freilich einer Ueberzeugung, die nicht aus der isolierten Betrachtung und von vornherein entschiedenen Verabsolutierung des Christentums, sondern aus der vergleichenden Ueberschau und der inneren Durcharbeitung der hypothetisch nachempfundenen Werte hervorgeht“ (A. S. 73). Wie kommt es nun aber, daß die christliche Religion immer wieder den Anspruch auf Absolutheit erhebt? Daher, daß der Fromme das stärkste Verlangen nach dem Absoluten in sich trägt. „Der Fromme bedarf des Absoluten, des Hereinragens einer Welt unendlicher Kräfte und letzter Werte, und das heißt nichts anderes, als er bedarf Gottes“ (A. S. 85). „Er hat es immer nur als Gewißheit, daß es überhaupt ein letztes, unendlich wertvolles Ziel gebe, und als Verbürgung des Zukünftigen durch die gegenwärtige Berührung mit Gott“; dagegen hat er es nicht „in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt“ (A. S. 86), denn hier mischt er die geschichtliche Betrachtung ein, die ihm stets verwehrt, mit seinem Absolutheitsanspruch sich irgendwo in ihrem Bereich anzusiedeln. Dieser Anspruch, der im lebendigen Glauben stets vorhanden ist, muß in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion fallen gelassen werden. „So ist von dem Wesen des Christentums unabtrennbar, daß es eine e n d g i l t i g e und für das menschliche Bedürfnis erschöpfende Offenbarung des göttlichen Heilswillens zu sein beansprucht. Diesen Anspruch kann es nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben“ (ZThKi. 1896 S. 210 f.). Aber es ist „unmöglich, aus den Entwicklungstendenzen der Religion die absolute Religion zu konstruieren, oder das Christentum als solche zu beweisen . . . Dieser Anspruch ist nicht zu beweisen, weil ein solcher Anspruch

seiner Natur nach unbeweisbar ist.“ „Aber es bleibt doch die Tatsache, daß das Christentum in einer Weise für sich die Absolutheit in Anspruch nimmt, daß dieser Anspruch von seinem Wesen nicht abzutrennen ist, zugleich in einer Weise, die sich von dem Wahrheitsanspruch aller anderen Religionen unterscheidet; es kennt ein absolutes Heilsgut, weil es eine absolute Offenbarung kennt“ (a. a. O. S. 212f.).

Diese mit ebensoviel Geist wie religiöser Wärme von Troeltsch vertretene Neubegründung der christlichen Religion erscheint auf den ersten Augenblick der bisherigen Begründung zum mindesten ebenbürtig; vollends, wenn man sich vergegenwärtigt, welch’ wahren, lebendigen und überzeugenden Ausdruck Troeltsch an verschiedenen Stellen seiner inhaltlichen Wertschätzung des Christentums gegeben hat, so wundert man sich billig, daß viele seine Frömmigkeit verdächtigen und durch sie Christentum und christliche Mission gefährdet sehen. Andererseits aber muß der allgemeine Widerspruch, den Troeltschs Ausführungen gefunden, doch seinen Grund haben, und vielleicht müssen auch wir, bei aller Anerkennung seiner persönlichen Stellungnahme zum Christentum, doch in deren Begründung keinen Fortschritt und keinen gangbaren Weg sehen, wenn ihn Troeltsch auch mutig beschritten hat. Uns will es scheinen, daß die, die ihm folgen, es bald nicht mehr zu einer so ungebrochenen Stellung dem Christentum gegenüber bringen werden, wie Troeltsch selbst, daß viele in ein Abhängigkeitsverhältnis von der Wissenschaft dabei geraten, und damit ein unveräußerliches Stück des Protestantismus preisgeben: die Freiheit der Religion von der Wissenschaft; daß ferner der christlichen Gemeinde mit dieser neuen Art zu denken

etwas zugemutet wird, was ihr, die nicht die historischen Nöte kennt, in denen Troeltsch nach diesem letzten Heilmittel der religionsgeschichtlichen Methode gegriffen hat, innerlich zuwider ist und sein muß. Doch wir bleiben auf dem Boden der Theologie, auf dem der Streit ausgefochten werden muß.

Was Troeltsch bestreitet, ist nicht die inhaltliche Selbständigkeit der christlichen Religion, an ihr hält er überzeugungskräftig fest, sondern die Möglichkeit, eine von den allgemeinen wissenschaftlichen Methoden gesonderte „christlich-theologische Methode“ in Anwendung zu bringen. „Es handelt sich in Wahrheit um die Selbständigkeit des Christentums gegenüber der Religionsphilosophie“ (Troeltsch, Geschichte u. Metaphysik ZThKi. 1898 S. 3), um das Recht der dogmatischen Methode neben der historischen in der Theologie. Geht der Dogmatiker von der Selbständigkeit der christlichen Religion aus, so der Religionsphilosoph von der Selbständigkeit der Religion überhaupt im Zusammenhang mit einer psychologischen und geschichtlichen Untersuchung der Religion. Die spezifisch christlich-theologische Methode ist in erster Linie das Ausgehen des Dogmatikers von bestimmten Voraussetzungen, die in der christlichen Erfahrung liegen. Die Troeltsch anstößige Voraussetzung ist eben die der Absolutheit des Christentums, obwohl er sie zu seinem Wesen rechnet. Es trifft daher die Sache nicht genau, verwischt eher den eigentlichen Differenzpunkt, wenn Troeltsch von der besonderen christlich-theologischen Methode redet, als ob der Dogmatiker neben seiner wissenschaftlichen Methode, die ihm sein intellektuelles Gewissen zur Pflicht macht, noch eine christliche Methode habe, seinem Glauben zuliebe,

mittels deren er Dinge beweist, die das Licht der Wissenschaft scheuen müssen. Auch Troeltsch geht von bestimmten Voraussetzungen aus, die einer mit ihm teilen mag oder nicht, und er will doch, auch wenn ihnen die Zustimmung versagt würde, eine wissenschaftliche Methode befolgen. Wenn somit Troeltsch an Stelle der bisherigen Arbeitsmethode eine neue empfiehlt, so ist bei Licht besehen gar nicht der Methodenwechsel das Erste und Entscheidende, so gewiß die beiderseitigen Methoden ganz verschieden sind, sondern die Forderung Troeltschs, die Dogmatiker mögen ihre inhaltlichen naiven Voraussetzungen von der Selbstgewißheit und Absolutheit des Christentums aufgeben und dafür seine eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen von der Gotteserschließung in aller Religion und der Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte eintauschen, was jenen doch unannehmbar erscheint. Die Verquickung dieser Frage nach den Voraussetzungen, die jeder zu seiner Arbeit mitbringt, mit der Methodenfrage hat die ganze Fragestellung sehr viel komplizierter und undurchsichtiger gemacht. Wir wenden uns zuerst der Frage nach den Voraussetzungen zu, die jeder für seine Arbeit mitbringt, und haben zunächst zu zeigen, warum die Voraussetzungen, die uns Troeltsch als Ersatz anbietet, für uns unannehmbar sind, und warum wir an unsern bisherigen festhalten müssen.

Obwohl Troeltsch sich dafür entscheidet, daß die Religionsphilosophie nicht von der Metaphysik ausgehen darf, die ihr mit der Kenntnis des Absoluten auch das fertige Ideal vermittelt, sondern daß sie auf dem Boden der durch Religionspsychologie und Religionsgeschichte gewonnenen Resultate zur Feststellung des Ideals, des im Tatsächlichen

Normativen fortschreiten soll, daß die Religionsphilosophie also überzeugungsmäßige Erkenntnis des Ideals auf dem Boden der Geschichte ist, so sind wir bei ihm doch auf metaphysische Voraussetzungen gestoßen, ohne die er sich keine Religionsphilosophie denken kann. Wir sahen auch, wie Troeltsch das wissenschaftliche Recht dieser Metaphysik begründet im Anschluß an den Erkenntnisprozeß. Aber gerade dagegen richtet sich zuerst unser Widerspruch; denn jener Anschluß leistet das nicht, was er soll, d. h. er gibt jener Metaphysik keine wissenschaftliche Grundlage. Damit fällt aber diese Metaphysik selbst.

Aller Anstrengung Troeltschs, die transsubjektive Wirklichkeit zu erreichen, halten wir die Tatsache entgegen, daß er in Wirklichkeit gar nicht aus seiner Subjektivität herauskommen kann. Er mag das „skeptische Ausbeutung der Erkenntnistheorie" nennen, die Tatsache wird er nicht aus der Welt schaffen, daß das Denken nie über das Bewußtsein hinausgelangt, und daß dem erkenntnistheoretischen Ich gar nicht der Gedanke an ein Unbedingtes kommen kann. Gerade vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus ist Troeltsch zu erwidern, daß die transsubjektive Welt dem Erkennen stets eine problematische Größe bleibt, mit der es sich nicht abgeben kann, ohne sie in demselben Moment in einen Bewußtseinsinhalt zu verwandeln, über deren Wirklichkeit außer als Bewußtseinsinhalt es also gar nichts auszusagen vermag. Troeltsch selbst muß sich gestehen, daß die Annahme einer transsubjektiven Welt reiner Glaube ist (cf ZThKi. 1896, S. 91); dann aber verliert er das Recht, davon als von einem „erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz" zu reden, und er muß sich zu einer Metaphysik

bekennen, die die Grenzen des Erkennens überschreitet, respektive diese ganze Betrachtungsweise verläßt, um in Glaubens- und Werturteilen einen Abschluß des Erkennens zu erstreben. Es ist daher unrichtig, wenn Troeltsch die Unentbehrlichkeit der Metaphysik für die Religion in dem Sinne behauptet, „in welchem sie aus der bisherigen Bewußtseinsanalyse von selbst entspringt, als eine wissenschaftlich zu begründende, die Erfahrung verarbeitende Ueberzeugung von dem Dasein einer transsubjektiven Welt“ (a. a. O., S. 92). Wenn er an anderer Stelle zugibt, daß „das streng exakte und beweisbare Erkennen immer auf die phänomenale Wirklichkeit beschränkt bleibt, und jede Ueberschreitung dieser Gebiete bei allen weitergreifenden positiven Aussagen immer zugleich die unmeßbaren Faktoren persönlicher Ueberzeugungen und Wertgefühle mit in Bewegung setzt“ (a. a. O., S. 93), und wenn Troeltsch daneben doch von der kritischen Bewußtseinsanalyse aus „die Gewißheit über Dasein und Grundwesen der Außenwelt“ gewinnt, so verbirgt sich hier das Widerspruchsvolle in der Unterscheidung von „weitergreifenden und positiven Aussagen“ und einfacher „Gewißheit“ über das Dasein“. Allein schon die Gewißheit einer objektiven Welt ist eine positive Aussage und kommt nicht durch verstandesmäßige Reflexion, sondern durch Beteiligung von Wertgefühlen zustande. Welchen Dienst immer die Metaphysik der Religion leisten mag, diesen Dienst eines Beweises für eine objektive Realität verlangt weder die Religion, noch kann ihn die Metaphysik je leisten. Alles Pochen auf ihren Besitz des Objektiven in „wissenschaftlicher“ Form wird uns, die wir es nur im Glauben haben, nicht viel anfechten.

Selbst wenn wir Troeltsch die Denknotwendigkeit einer bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit zugeben würden, so hätten wir immer noch nicht die Gewißheit ihrer Wirklichkeit. Seine Metaphysik des Geistes bringt Troeltsch nicht über den Gedanken ihrer Möglichkeit hinaus, und er weiß es selbst, daß der religiöse Glaube hinzutreten müsse, um Gewißheit zu begründen. In seinem wissenschaftlichen Drange würdigt er diese letzte Tatsache jedoch nicht genügend, daß nämlich die einzige Entscheidung über Sinn und Wirklichkeit einer andern als der sinnenfälligen Welt allein im religiösen Erleben liegt, und daß diese Gewißheit nur für den gilt, der dieses Erlebnis gemacht hat. An diesem entscheidenden Punkt versagt jede Beihilfe der Metaphysik, und nur die lebendige Religion verhilft zur Gottesgewißheit. Wer vorher von Gott als einem zweifellos Wirklichen redet, auch wenn er das im Namen der Wissenschaft tut, redet im innersten Grunde unwahr und unaufrichtig, weil er dieser Macht noch gar nicht begegnet und mit ihr in persönliche Berührung gekommen ist, um von ihr als etwas Gewissem reden zu dürfen. Gibt ihm aber die Religion das gute Recht und das gute Gewissen, mit vollster innerer Wahrhaftigkeit von Gott als einem Wirklichen zu reden, dann geht die Theologie in der Rechtfertigung dieser Gewißheit aus guten Gründen statt von fremden metaphysischen Voraussetzungen von da aus, wo dem Menschen die Macht dieses Gottes begegnet, d. h. vom religiösen Erlebnis.

Läßt sich also aus der Tatsache des logischen Denkens oder der inneren Erfahrung keine Gewißheit von dem Dasein einer anderen Wirklichkeit, eines reinen Seins ab-

leiten, so ist damit auch „eine notwendige Vorbedingung für die Möglichkeit der Religion“ im wissenschaftlichen Sinn genommen, nämlich der Schluß von der psychologisch-geschichtlichen Tatsache der Religion auf ihr objektives Korrelat; dieser Schluß verliert, wenn er nicht im Zusammenhang einer intellektualistischen Metaphysik auftreten will, seine wissenschaftliche Grundlage und wird zum bloßen Glauben, der sich anderswoher rechtfertigen lassen muß.

Troeltsch redet von Selbstentschleierung Gottes in der Religion; wir fragen: in welcher Religion? und nur in der Religion? Da auch Troeltsch Religionsformen kennt, die nicht als Offenbarung Gottes, sondern als menschliche Verzerrung und Entstellung zu gelten haben, so enthüllt sich Gott nur in bestimmten Religionen. Also setzt seine Behauptung einer Offenbarung Gottes in der Religion bereits eine gewisse Sichtung der Religionen voraus. Und warum soll sich Gott nur in der Religion enthüllen und nicht auf allen andern Lebensgebieten in gleicher Weise? Gilt nicht vielen die Kunst als eine reinere Offenbarung Gottes? Hier muß wiederum erst die Geschichte zu Wort kommen und die persönliche Ueberzeugung des Forschers entscheiden. So ist Troeltschs Glaube an Gottesoffenbarung in der Religion nicht selbst gegründete Voraussetzung der Religionsgeschichte, sondern ein Akt persönlicher Entscheidung auf Grund der Geschichte, der aber seinen eigentlichen Grund nicht in der Geschichte, sondern in den eigenen individuellen Ueberzeugungen hat. Das heißt aber: Die Voraussetzung des Religionsphilosophen Troeltsch von dem Sicherschließen Gottes in der Religion, von der Gottmenschlichkeit der Reli-

gionsgeschichte, von einer allgemeinen Offenbarung Gottes ist um nichts wissenschaftlicher, als die Voraussetzung des Dogmatikers von der einzigartigen Offenbarung Gottes im Christentum, sowie dem absoluten Charakter und der Selbständikeit der christlichen Religion. Beide sind Glaubensüberzeugungen, und es wird darauf ankommen, welche von beiden nach der Art, wie überhaupt Glaube an ein Ideal zustande kommt, besser begründet wird.

Troeltsch glaubt weiter in dem idealistischen Entwicklungsgedanken eine Voraussetzung von großem Werte zu besitzen. Dieser entwicklungsgeschichtliche Idealismus ist der Ausdruck des Glaubens an Sinn und Ziel der Geschichte, an einen teleologisch-einheitlichen Zusammenhang der Religionen, die er alle mit gleicher Liebe umfaßt. Er sieht „die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens . . . begründet in einer gegen die bloße Natur aufstrebenden Zielrichtung dieser Kraft, die an verschiedenen Punkten aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübter, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat“; in diesem Sinne bedeutet er „nicht bloß ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben, sondern auch eine partiell deutlich bekundete Erfahrungstatsache“. (A., S. 65). Wenn so der Entwicklungsgedanke die verschiedenen Stufen der Religionsgeschichte als zu einem Ganzen geordnet betrachten lehrt, so kann es doch dabei gar nicht ohne Abmessen, d. h. ohne einen Wertmaßstab, abgehen; der entwicklungsgeschichtliche Idealismus ohne ein

gegebenes Ideal wäre ein Selbstwiderspruch. Man kann doch nicht reden von einer Zielrichtung, und dabei von jedem Ziel absehen. Der entwicklungsgeschichtliche Idealismus steht nun in Gefahr, zu übersehen, daß man Ziel und Ideal nicht einfach wie jedes beliebige Tatsächliche aus der Geschichte ablesen kann, sondern daß man sich dafür entscheiden muß. Das sittliche Persönlichkeitsideal, das Troeltsch als Ziel der Geschichte aus ihren Bewegungen erkennt, ist lediglich seine persönliche Ueberzeugung; ein Buddhist oder ein europäischer Pessimist würde das ganz und gar nicht aus der Geschichte als die Richtung, auf die „die innere Dialektik der religiösen Idee weist", erkennen. Mit Recht macht auch Bousset geltend, daß die Stufenordnung, in die der religionsgeschichtliche Entwicklungsgedanke die Religionen bringt, von einem Brahmanen niemals zugegeben würde, weil er ein ganz anderes persönliches Ideal in sich trägt und demgemäß die Entwicklung sich ganz anders denkt. (Die Mission und die sogen. relig.-geschichtl. Schule 1907, S. 18f.) Um den Entwicklungsgedanken in concreto anwenden zu können, muß man sich für irgend eine Entwicklung entscheiden. Daß Troeltsch sich für die individuelle und universalistische, geistige und sittliche Richtung entscheidet, ist für ihn als Christen selbstverständlich, nicht ebenso für ihn als Historiker und wissenschaftlichen Forscher. Im Namen der Wissenschaft darf man für diesen Glauben und die daraus hervorgehende Entwicklungsrichtung der Religion keine Zustimmung fordern. Wohl aber muß man sich strenge Rechenschaft geben, warum man

sich die Entwicklung in dieser Richtung denkt und muß sich hüten, daß bei einem solchen Unternehmen das Wichtigste, nämlich das Ideal, unter der Hand, vorgeblich als wissenschaftliches Resultat eingeschmuggelt wird" (J. Kaftan ZThKi. 1898, S. 80). Jedenfalls also ist der Entwicklungsgedanke gar keine voraussetzungslose Voraussetzung der Religionsgeschichte, und mit der Berufung auf ihn ist in unserem Zusammenhang, so wertvoll er sonst sein mag, nichts Erhebliches getan.

Wir haben erkannt, daß die metaphysischen Voraussetzungen der historischen Methode nicht geeignet sind, den wissenschaftlichen Ausgangspunkt der Religionsphilosophie zu bilden; sie sind Glaubensüberzeugungen wie die unsrigen, ideale Forderungen, die als solche begründet werden müssen. Wie steht es nun mit der religionsphilosophischen Methode selbst? Gibt sie uns eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach Wahrheit und Ideal der Religion?

Es soll zuerst anerkannt werden, mit welchem Ernst und Nachdruck Troeltsch diese Frage gestellt hat. Er bezeichnet es als Hauptfrage und zugleich als schwierigstes Problem der Religionsphilosophie, das Psychologische vom Erkenntnistheoretischen, das Anthropologisch-Genetische vom Teleologisch-Normativen zu scheiden (Religionsphilosophie in „Die Philosophie im 20. Jahrh." Festschrift für K. Fischer, herausg. v. Windelband. 2. Aufl. 1907, S. 108 und PE., S. 17 ff). Religionsphilosophie setzt für ihn eine „Analyse des religiösen Bewußtseins unter dem Gesichtspunkt des Normativen" voraus, wobei ein „Uebergang in eine ganz andere Betrachtungsweise als die rein historische" vorliegt, „der freilich unvermeidlich ist, der aber in seinem besonderen

deren logischen Wesen und seinen Konsequenzen sorgfältig begründet werden muß“ (Religionsphilosophie S. 143). Trotzdem ist es Troeltsch nicht gelungen, den Beweis für den Wahrheitsgehalt der Religion zu erbringen; das hat M. Schinz in seiner Habilitationsschrift „Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie“ 1908, S. 90—127 überzeugend nachgewiesen. Vor allem kann man nicht von der Religionspsychologie verlangen und zwar im Namen der Wissenschaft, daß sie die in der religiösen Erfahrung behauptete Empfindung einer Gegenwart des Göttlichen als wahr voraussetze und sich dadurch zu der Annahme einer spezifischen Eigentümlichkeit und Formbestimmtheit ihres religionspsychologischen Stoffes bewegen lasse. Mit Recht weist Schinz darauf hin, daß Troeltsch hier eine Erschleichung begehe, indem er voraussetzt, was er beweisen soll, „daß jene religionspsychologischen Befunde wirklich auf der Einwirkung einer jenseitigen Welt beruhen und nicht aus der Erfahrung der Wirklichkeit stammen“ (a. a. O., S. 118). Und dann ist doch die Uebertragung des kantischen formalen erfahrungsimmanenten Rationalismus auf die Religion, um dadurch ihren apriorischen Wahrheitsgehalt vernunftnotwendig zu erheben, schweren Bedenken ausgesetzt. Zunächst ist es weder kantisch noch richtig, von einer moralischen und religiösen „Erkenntnistheorie“ zu reden, die auf dem Wege vernunftgesetzlicher Nötigung aus der Empirie ihre Normen gewinnt. Es handelt sich hier doch um ganz verschiedene Erkenntnisarten. Das theoretische Erkenntnisprinzip ist anders geartet als das praktische Erkenntnisprinzip; denn jede Theorie des Erkennens richtet sich nach ihrem Objekt, und da hat es Troeltsch nicht genug

beachtet, daß der Stoff der Erkenntnis in der religiösen „Erkenntnistheorie“ doch ganz anderer Art ist als in der eigentlichen Erkenntnistheorie. In der letzteren ist der Stoff in der sinnlichen Erfahrung gegeben, aus dieser sinnlichen Erfahrung gewinnt die logische Vernunft ihre Normen; wenn nun Troeltsch ebenso die historisch-religiöse Vernunft aus dem religionspsychologischen und -geschichtlichen Stoff ihre Normen gewinnen läßt, so ist hierbei übersehen, daß die Religion nicht in dem Sinn gegeben ist, wie die sinnliche Erfahrung, daß also der apriorische Gehalt der Religion nicht einfach aus Psychologie und Geschichte abgelesen werden kann, wie der apriorische Gehalt der logischen Vernunft aus der sinnlichen Erfahrung. Religion haben wir nicht anders als so, daß wir eine persönliche Entscheidung für sie treffen, und auch unser Geschichtsbild ist stark mitbeeinflußt durch unsere individuelle Art der Wertung und Schätzung (vgl. Eck, Religion u. Geschichte 1907). Deshalb ist Troeltsch gegenüber mit Kant daran festzuhalten, daß die Notwendigkeit und Rationalität der Religion nur auf dem Boden ihrer praktischen Bedeutung und Verpflichtung dargetan werden kann; darin unterscheidet sich der apriorisch-transzendentale Gehalt der Religion von dem des Welterkennens. Zu gültigen Erkenntnissen strebt man auf beiden Seiten, aber die Gültigkeit bedeutet beidemal etwas anderes, die Kriterien der inneren Nötigung sind jedesmal verschieden. Das Leben in der Welt und das Leben in Gott sind so verschiedene Wirklichkeitsgebiete, daß auch ihr rationaler Gehalt auf verschiedenem Wege bestimmt werden muß. Wenn also das ideale Erkennen nicht auf dem Wege objektiver vernunftgesetzlicher Nötigung — wie Troeltsch es will —

zustande kommt, sondern durch persönliche Entscheidungen, ohne welche Religion keine wirkliche Größe für uns ist, dann wird doch derjenige, der die erkenntnistheoretische Frage nach Wahrheit und Recht an die Religion stellt, dies am richtigsten in der Form tun, daß er nach dem Wahrheitsgehalt der Religion fragt, in der er wurzelt, ohne die er überhaupt nicht wüßte, was Religion ist; d. h.: die Frage nach dem apriorisch-notwendigen rationalen Wahrheitsgehalt auf die Religion angewandt, muß übergehen in die Aufgabe der Selbstvergewisserung des religiösen Glaubens um sein inneres Recht und seine eigene Notwendigkeit. Erst wenn so der ideale Gehalt der Religion festgestellt ist, kann man zu einer Geschichtsphilosophie fortschreiten und mittels der idealen Norm die geschichtlichen Religionen in ein geordnetes Ganze bringen. Wir verstehen Troeltschs Versuch einer Uebertragung des kantischen Rationalismus auf das Gebiet der Religion, wenn wir ihm nämlich die Voraussetzung und wissenschaftliche Basis seiner Erkenntnistheorie der Religion zugeben: die Notwendigkeit des religiösen Objekts im wissenschaftlichen Sinn. Aber gerade diese Voraussetzung ist für uns durch die Kantsche Kritik zerstört, während der Gedanke der praktischen Notwendigkeit der Religion einen geeigneteren Ausgangspunkt bildet.

So bleibt der Eindruck, daß es Troeltsch nicht gelungen ist, einwandfrei zu seinem Wertmaßstab für die Beurteilung der Religionen zu gelangen, und immer wieder tritt es störend in den Zusammenhang systematischer Gedanken, daß er die Gewinnung eines Ideals abhängig macht von einer historischen Vergleichung aller Religionen. Daß die Wahr-

heit der christlichen Religion besser sichergestellt sei, wenn durch Vergleichung das Gegebene auf ein Allgemeines „reduziert und dadurch überhaupt erst für Nachdenken und Wissenschaft anfaßbar gemacht wird“, ist ein Irrtum, der sich überall da einstellt, wo nicht mit der nötigen Schärfe das wissenschaftliche Erkennen und das Erfassen eines Ideals auseinander gehalten wird. Beim wissenschaftlichen Erkennen ist das Wissen um so sicherer, je mehr Einzelfälle es heranziehen kann, je weiter es greift und je allgemeiner es dadurch wird. Aber etwas ganz Anderes und von der Wissenschaft total Verschiedenes ist das religiöse Erkennen; dieses bezieht sich nicht auf Allgemeinbegriffe, die über die der Wissenschaft noch hinausliegen und mittels einer der wissenschaftlichen verwandten Methode festgestellt werden können. In der Religion handelt es sich um das Aufnehmen eines neuen Ideals in unser Leben. Zur Gewinnung eines solchen Ideals bedarf es nicht einer möglichst großen Zahl von Einzelerscheinungen, aus denen das Ideal als das Allgemeine erschlossen werden könnte; viel sicherer führt der Weg durch eine konkrete Einzelerscheinung, die durch die bloße Macht ihres Daseins den Glauben an das Ideal in uns erzeugt und trägt. In der Personwirklichkeit Christi stoßen die Christen auf eine solche Erscheinung, die mit der Macht des Göttlichen an sie herantritt, und es existiert für sie kein höheres Allgemeine, das eine Begründung ihres Glaubens ihnen erleichterte, vielmehr würde das Zurückgehen auf ein solches den Glauben unsicher machen, weil es eine Entfernung von d e m bedeutete, was doch auch nach Troeltsch das Herz allein froh und stark macht. Deshalb wehrt sich das Christentum dagegen, daß

seine Wahrheit aus der Gesamtanschauung der Religion begründet werde, und die Theologie folgt ihm darin, wenn sie die christliche Erfahrung zum Ausgangspunkt nimmt und zwar um so williger, je mehr sie die Art und die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens, und die Art, wie religiöser Glaube entsteht, sich zum Bewußtsein bringt. Wie Troeltsch sein Ideal findet, läßt er nicht deutlich erkennen; tatsächlich jedoch findet auch er es im Christentum, nur daß er oft den Anschein bestehen läßt, als sei es durch den religionsgeschichtlichen Vergleich mitbegründet. Diese Rücksicht glaubt er den andern Religionen angedeihen lassen zu müssen, während doch seine Glaubensentscheidung ebenso rücksichtslos, d. h. entschieden und unbedingt, dem Christentum die ideale Wahrheit zuspricht, wie die unsrige. Aber wozu dann jener Umweg? Warum diese Entscheidung nicht vorwegnehmen nach Art des Glaubens, der nur solche schöpferische Entscheidungen kennt? Troeltsch würde antworten: weil das naiv und nicht wissenschaftlich wäre und jenen Anspruch auf Absolutheit zur Folge hätte. Allein alle Wissenschaft hilft ihm an dem fraglichen Punkt keinen Schritt weiter, und seine eigene Stellung zum Christentum ist selbst eine solche schöpferische Entscheidung des Glaubens und kein wissenschaftliches Resultat seines Denkens; es fragt sich nur, welche Entscheidung als Glaube besser begründet ist und dem Wesen der christlichen Religion mehr gerecht wird; und da kann es Troeltsch nach seinen eigenen Aussagen nicht verborgen bleiben, daß diejenige Entscheidung den Vorzug verdient, die ohne Besinnen und ohne ein retardierendes Moment den Wurf wagt: Christentum die absolute Religion! Für den wissenschaftlichen Denker gibt es genug

retardierende Momente rein logischer oder geschichtlicher Art, die ihm eine Urteilsbildung erschweren und hinausschieben und ein absolutes Urteil unmöglich machen; dafür ist es ihm eben nicht um die Entscheidung einer Lebensfrage zu tun, bei der man sein Leben einsetzt, sondern einer Denkfrage, bei der man ruhig abwägt und sich schließlich für das Vernünftigere entscheidet. Wer jene Entscheidung aber wagt, der tut es, weil er nicht anders konnte, weil er einer verpflichtenden Autorität nicht mehr ausweichen konnte, weil Gott ihm zu stark geworden ist. Mit der Deutlichkeit und Macht einer geistig-sittlichen Wirklichkeit gibt Gott sich in Christus dem menschlichen Gewissen zu erkennen, und von hier aus empfindet der Mensch das innere Recht, von Gott als etwas Wirklichem und von der christlichen Religion als der absoluten zu reden. Was der Christ also an Christus sucht und erkennt, ist etwas Anderes, als was den Historiker zu Jesus führt. Nicht „die erhebende Freude an der großartigen individuellen Wirklichkeit“ Jesu, sondern der lebendige Gott bildet den Inhalt seines Erlebnisses an Christus. Wenn den Historiker das Einmalige, Individuelle anzieht, so verlangt der religiöse Mensch nach dem Ewigen in dieser einmaligen Erscheinung. Troeltsch spricht das so aus: „Der absolute, wandellose, durch nichts temporär bedingte Wert liegt überhaupt nicht in der Geschichte, sondern in dem Jenseits der Geschichte, das nur der Ahnung und dem Glauben zügänglich ist“; wenn er nun fortfährt: „Die Geschichte schließt die Normen nicht aus, sondern ihr wesentlichstes Werk ist gerade die Hervorbringung der Normen“ (A. S. 54), so wäre es richtiger zu sagen: der ahnende und glaubende Mensch in der Geschichte bringt Werte hervor. Wenn dem aber so ist, und wenn dem Glauben auch absolute Normen

zugänglich sind, dann können wir mit wenig Mühe dem obigen Satz diese Form geben: die Geschichte schließt absolute Normen nicht aus, und ihre Aufgabe ist in einer absoluten Norm sich zu vollenden. Diese absolute Norm kann uns dann wohl an einer Einzelerscheinung klar werden und nur in der Verbindung mit ihr Macht über uns gewinnen, ohne daß die historische Forschung berufen wäre, diesen absoluten Wert nachzuerleben und anzuerkennen, da sie es nicht mit Ahnen und Glauben ewiger Werte, sondern mit Durchforschung temporär bedingter Größen zu tun hat.

Es ist also deutlich: will der christliche Theologe den Erkenntniswert und Wahrheitsgehalt seiner Religion darstellen, so gehört dazu nicht eine Uebersicht über alle Erscheinungen des religiösen Lebens als notwendiges Stück, wohl aber dies, daß er selbst in der positiven christlichen Religion wurzelt und in ihr den Halt seines Lebens gefunden hat; andernfalls führt sein Unternehmen zu einer verblaßten und abstrakten Erkenntnis der Religion, die mit der wirklichen Religion wenig Berührung mehr hat, und in der der Christ seine lebendige Religion kaum wiedererkennen wird. —

Die Selbstaussage des Christentums, eine absolute, übernatürliche Wahrheit zu besitzen, bedeutet zunächst und zuerst nicht, die christliche Religion habe alle Wahrheit und außer ihr sei nur Lüge und Irrtum; das ist sogar mit ihrem Gottesbewußtsein unvereinbar. Vielmehr ist dieser Anspruch der Ausdruck der Erfahrung jedes Christen, daß er „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft“ an Gott glauben, Gottes gewiß werden kann, daß er sich seinen Glauben nicht auf wissenschaftlichem Weg andemonstriert, auf geschichtlichem Weg anbewiesen oder anempfunden habe, sondern

daß er ihn Christus einzig verdanke als dem sicheren Bürgen seines Heiles. Wenn die christliche Religion auf diese ihre Absolutheit nicht verzichten kann, wie darf sie das Angebot einer Religionsphilosophie annehmen, die ihr eine „wissenschaftliche“ Begründung verspricht, aber nur unter der Bedingung, daß der Absolutheitsgedanke aus dem Spiele bleibt! Die Begründung, die das Christentum fordert, bleibt aus mehr als subjektiven Gründen an diesen Anspruch gebunden, d. h. in der Theologie handelt es sich nicht einfach um wissenschaftliche Erkenntnis der christlichen Religion, sondern um „wissenschaftliche Selbsterkenntnis des Christentums“ (Kähler). Denn das Christentum erklärt sich im tiefsten Grunde für den für verschlossen, der nicht auf seine Wertbeurteilung eingeht und im Anschluß an Jesus Gott finden will; andererseits will es durch seinen Wahrheitsbeweis dem Andern nur Anleitung geben, wie er selbst von seiner Wahrheit überzeugt werden kann. Es soll hier besonders betont werden, daß es sich uns nur um die Selbstbesinnung des Glaubens auf seine Art und seinen Inhalt handelt, nicht um Andemonstrierung dieses Glaubens Andersdenkenden gegenüber; auch Missionsbegründung ist nicht ein den fremden Religionen Beweisenwollen, daß nur wir die Wahrheit haben. Davon werden Andersgläubige erst überzeugt sein, wenn sie selbst Christen geworden sind, und das wiederum werden sie nur, wenn im Kampf der Gottes- und Weltanschauungen ihre alten Werte zerbrochen sind, und eine neue, die christliche Grundüberzeugung von Gott und Welt, in ihr Denken und Wollen Eingang gefunden hat. Die Absolutheit des Christentums kann also nicht im eigentlichen Sinn bewiesen werden, nämlich — wie es dann notwendig wäre — von etwas außer

und über ihm Liegenden aus, sondern sie kann nur deutlich gemacht werden durch Aufzeigen des im Glauben liegenden Inhaltes, der Bürgschaft leistet für ein Gotthaben. Wenn Troeltsch das unwissenschaftlich nennt, so hat er in gewissem Sinne recht; aber sein eigener Glaube an die göttliche Selbsterschließung in der Religion ist in gleicher Verdammnis, wie wir gesehen haben; wäre es anders, dann wäre er kein echter Glaube, sondern ein Zwittergebilde von Glaube und Wissenschaft. Nur ist sein Glaube als Glaube nicht genügend begründet. Die Ueberzeugung von Sinn und Vernunft in der Geschichte, von der Selbstmitteilung des göttlichen Geistes in ihrer Entwicklung, bedeutet für den Menschen, so wie er ist, eine schwere Aufgabe, bedeutet vollends für unsere Zeit, die unter dem verwirrenden Eindruck furchtbarer, sinnloser Katastrophen und damit unter der Versuchung steht, in ihnen eine Widerlegung Gottes, ein verneinendes Urteil über alle Theodizeefragen zu sehen, eine Zumutung, die des größten Widerspruchs oder der kältesten Gleichgültigkeit gewärtig, darum aber gerade sich eines unwiderleglichen Rechtes bewußt sein muß. Dem Zustandekommen jener Ueberzeugung stehen in uns selbst die Hemmnisse persönlichster Art im Wege, die durch kein Ablenken unserer Aufmerksamkeit auf die vielen Religionen überwunden werden können. Diese empfindlichste Schranke unseres Wesens kann nur durch unbedingte Aufrichtigkeit überwunden werden. Das führt zu neuen Bedenken gegen Troeltschs Versuch. Es mag richtig sein, daß das objektive Moment im religiösen Prozeß mitgedacht werden muß, wenn das Ganze einen Sinn haben soll. Aber jetzt beginnt erst nicht für den denkenden, aber für den lebenden Menschen die Schwierigkeit: wo finde ich das Recht, und wie gewinne

ich die Kraft, mich zu dem Unsichtbaren zu bekennen, als wäre er sichtbar, mich ihm hinzugeben als einem Wirklich-Gegenwärtigen, der solche Hingabe liebt, und dies alles mit der vollen geistigen und sittlichen Nüchternheit, die sich beugt unter die heilige Unverbrüchlichkeit des Wirklichen und vor Illusion sich nur zu schützen weiß durch strengste Wahrhaftigkeit. Gerade die volle Aufrichtigkeit auf dem Gebiete, auf dem Troeltsch jene Beurteilung des Geschichtsverlaufs gewinnt, die Wahrhaftigkeit und Reinheit in Sachen persönlicher Ueberzeugung verwehrt uns das begeisterte Reden von der „Kette göttlicher Wirkungen und Offenbarungen an den menschlichen Geist". Wir sind innerlich gebunden an zwei Bedingungen, die im Christentum, wie überhaupt in der monotheistischen Religion grundlegender Art sind, an die Wahrung der absoluten Heiligkeit Gottes einerseits und unserer innersten Wahrhaftigkeit andererseits. Die Heiligung des Namens Gottes und die Aufrichtigkeit im tiefsten Lebensgrund der sittlichen Person sind die Kriterien, ohne die wir uns keine wahre Gemeinschaft mit Gott denken können. Andererseits werden wir aber dann, wenn wir beides in einer Religion verbunden und vollendet sehen, dem gleichen Zwang folgend von einer absoluten Religion sprechen, weil hier eine Verwirklichung absoluter sittlicher Forderungen vorliegt.

Wenn heute der religionsgeschichtlichen Schule vielfach Mangel an einem tieferen Verständnis der Sünde und der Gewissensnot vorgeworfen wird, was z. B. auch Warneck Troeltsch vorwirft, so mag das oft zu Unrecht übertrieben und nicht selten recht ungeschickt angebracht sein, findet aber darin einige Bestätigung, daß die Aufmerksamkeit nicht

genügend auf die Widerstände des Glaubens in uns und auf die Frage nach der Heilsgewißheit gerichtet ist. Darum handelt es sich in allererster Linie bei der Frage nach der Religion und nicht um das Erkennen ihres rationalen Gehaltes. Was man immer von der Religionsgeschichte auch erwarten mag, eines kann man nicht erwarten, daß sie uns nämlich zeige, daß das Christentum die Wahrheit sei, die uns frei macht. Darum hat Ihmels mit Recht unser ganzes Problem auf die Frage zugespitzt, auf die auch bei uns alle Fäden der Untersuchung schließlich hinausliefen, ob das, was der Dogmatiker zu seiner Arbeit mitbringt, die Gewißheit von der Wahrheit seiner Religion, im Voraus anerkannt werden darf, oder ob über Recht oder Unrecht erst die geschichtliche Untersuchung zu entscheiden habe; m. a. W.: „gibt es eine in sich selbst beruhende, unmittelbar religiöse Gewißheit um das Christentum oder nicht?" (Ihmels, Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie, Sonderabdruck 1901 S. 12). Troeltsch wird nicht anstehen, diese Frage zu bejahen. Dann müssen wir aber weiter fragen: was soll da noch die Religionsphilosophie? „Entweder wir haben am Christentum selbst das zureichende Ideal, wie es denn in der Tat ist, dann brauchen wir keine Religionsphilosophie. Oder wir brauchen diese, die sich auf alle Religionen bezieht, auch zur Feststellung des Ideals — dann wird sie eben auch aus dem Ihren zu diesem hinzutun" (J. Kaftan, ZThKi. 1898 S. 76 f.). So bleiben wir bei der dogmatischen Methode, weil wir das Ideal der Religion nicht erst suchen, sondern weil es uns gegeben ist und mit dem Anspruch, als solches zu gelten, von vornherein an uns herantritt. Das Kriterium dieses An-

spruchs wollen wir im Ideal selbst entdecken, und die nachdenkende Begründung der Wahrheit unserer Religion soll uns zur Begründung unserer Missionspflicht werden.

Wir erinnern uns jenes Wortes von Harnack, daß das Christentum nicht eine Religion neben anderen, sondern die Religion sei. Streitet diese Behauptung nicht mit der Wirklichkeit? Gibt es nicht viele Religionen neben dem Christentum, und gab es nicht Religion, als es noch kein Christentum gab? Wohin der Blick des Forschers in dem weiten Raum menschlicher Geschichte fällt, überall entdeckt er ein Tatsachengebiet, das wir mit dem Namen „Religion“ wiederzugeben uns gewöhnt haben. Aus welchem Grunde fassen wir eine Reihe großer geistiger Erscheinungen in der Geschichte unter dem Gesamtnamen „Religion“ zusammen? Doch nur, weil alle diese Erscheinungen etwas Vergleichbares haben, das eine Zusammenschau ermöglicht. Dieses Gemeinsam-Vergleichbare suchen wir als das „Wesen der Religion“ zu finden, wobei freilich der Ausdruck „Wesen der Religion“ dazu verführen kann, in dem gefundenen Allgemeinen das Wesentliche der einzelnen Religionen zu sehen, während es nur das Wesentliche ist im Verhältnis der Vergleichung und Zusammenfassung der Religionen. Was ist das nun für ein geistig-geschichtliches Phänomen, das wir Religion nennen? Der Name „Religion“ gibt uns keine Auskunft, er stammt aus später Zeit. Dagegen lehrt eine alle religiösen Gebilde umfassende Betrachtung, daß es sich hierbei handelt um ein Sich-nicht-genügen-lassen an der sichtbaren Welt, die den Menschen umgibt, um ein Hinausstreben

über die Grenzen der sinnlichen Erfahrung in eine Ueber- und Hinterwelt. Das „metaphysische Bewußtsein“ des Menschen regt sich in dieser „Ahnung einer über das Diesseits hinausliegenden jenseitigen Welt und Lebenssphäre“, und die Religion ist „das Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten jenseitigen Welt“ (Wobbermin, Das Wesen des Christentums, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion X S. 385 u. 341). Wie kamen die Menschen dazu, die leuchtende und klingende Welt der Farben und Töne zu verlassen und an eine Hinterwelt zu glauben? In sich trug der Mensch ein unbegreifliches Leben, das aus verborgenen Tiefen hervorbrach und ihm geheimnisvolle Schaffenskraft verlieh. Rings um ihn her in der Natur waren auch Kräfte am Werk ohne Zahl, die aus ihm gleichfalls verborgenen Tiefen ihr Dasein erhielten. Ueberall Leben, sowie er es selbst in sich trug. Da erwachte im Menschen die Sehnsucht nach jenen verborgenen Lebenstiefen, nach dem schaffenden Urgrund der Dinge, und er lernte an Götter glauben und sie in allen Schauern und Schrecknissen der Natur verehren. Aber das Leben war nicht der einzige Abgrund, der hinter der farbigen Welt sich öffnete und Rätselfragen heraufbeschwor; eine tiefere Tiefe barg noch der Tod. Wo war die geheimnisvolle Kraft des Lebens geblieben? Zwar wurde der Tote noch geschaut und erkannt als der, der er war; aber er war doch nicht mehr er selber; sein Ich, sein Selbst fehlten. Sein Leib ist zwar noch hier, aber seine Lebenskraft, seine Seele ist ihre eigenen Wege gegangen, ist ausgewandert in die Ueberwelt. Dort lebt sie nun und von dort kehrt sie je und dann in diese Welt zurück, und wer weiß, was man dann von ihr zu gewärtigen hat! So lernte der Mensch sich

fürchten vor Geistern, die auf ihn lauern, und sie göttlich verehren. Einen dritten Blick in die Ueberwelt tat der Mensch, als er aufhorchen lernte auf die Stimme in seinem eigenen Innern, die ihm eine neue Tiefe, eine reiche und wunderbare, offenbarte. Ein unbegreifliches „Du sollst“ wurde dort laut und zwang ihn mit unwiderstehlicher Gewalt, sich ihm unterzuordnen, ihm Recht zu geben im guten oder im bösen Gewissen. Besiegt, unterworfen fühlte er sich einer höheren Gewissensmacht, und ahnend suchte er sie in der Ueberwelt. „Aus den großen Phänomenen Leben, Tod und Liebe oder Altruismus erwachsen, sehen wir die drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Seelenkult und Glaube an ein höchstes gutes Wesen überall auf der Erde nebeneinander sich entwickeln und wirken, sehen sie sich in mannigfaltigster Weise verbinden, sich verschlingen, assimilieren, verwachsen und auf solchem Wege die verschiedenartigsten Religionsgebilde, seltsam wunderliche und schreckende, aber auch große, schöne, ja herrlich schöne entstehen lassen“ (v. Schroeder, Wesen und Ursprung der Religion, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Rel. 1 S. 25). Und unter den vielen Religionen sehen wir eine erstehen und Macht gewinnen, die von Naturverehrung und Seelenkult nichts wissen will und nur an den einen Gott glaubt, der das Gute ist und will, der sich nur in unnahbarer Heiligkeit dem Reinen offenbart, aber auch wirklich in geheimnisvollen Stunden solchen sich geoffenbart hat. Dieser heilige Gott ist der einzige, der ein Recht auf Verehrung hat, und das Einzige, was er will, ist Heilighaltung seines Namens in Recht und Gerechtigkeit. So verkündigten die, die ihn erlebt haben, an die des Herrn Wort ergangen, über die des Herrn Hand

gekommen ist; und das Volk Israel hörte, wenn auch mit viel Widerstreben, auf sie und erwählte diesen einen Gott, dessen Fürsorge und Vorsehung aus geschichtlichen Führungen ihm entgegenleuchtete. Wohl kam ihm die Zarathustrareligion mit ihrer großen Konzeption einer sittlichen Weltentwicklung nahe, aber in ihr lebte doch nicht das Bewußtsein von der unbedingten, ausschließlichen Herrschaft des einen Gottes, fehlte vor allem der Ernst und die Kraft eines ganzen Gehorsams gegen den heiligen Gott, falls von dieser Heiligkeit wirklich mehr in ihr bekannt war und spätere Einflüsse nicht viel erklären. „Von dem reichen Erbe altarischer Naturverehrung blieb ihnen zuviel, was sie nicht opfern wollten. Für die jüdischen Propheten aber gab es kein Opfer, das dem Ziel der reinen Jahwe-Verehrung gegenüber überhaupt als ein Opfer gelten konnte" (v. Schroeder a. a. O. S. 33). Und aus dieser Religion der Heilighaltung des einen Gottes oder besser der unbedingten Forderung solcher Heilighaltung mit dem ganzen Apparat des Kultus, der dafür nötig erachtet wurde, ging ein Mann hervor, der dieser Forderung nicht nur innerlichst zustimmte, sondern dessen Speise es war, den heiligen Gotteswillen täglich zu erfüllen, der sein Leben daransetzte, damit es unter den Menschen zur Erfüllung und Verwirklichung der Bitte komme: Dein Name werde geheiliget! Und zwar ließ er dabei jenen Heiligungsapparat, der zur Hauptsache im Judentum geworden war, ganz auf der Seite, indem er sich an Gott und Menschen mit seiner Person hingab, mit dem Willen und der Seele, die er als das Höchste in der Welt pries.

Unter der Macht des Personlebens und Geisteswirkens dieses Einen stehen und standen alle, die sich zur christ-

lichen Religion bekennen. Ihnen hat sich die Ueberwelt, eine personhafte Ueberweltlichkeit geöffnet und herabgelassen in der Person Christi, der gegenüber sie bekennen: von unserer Erde bist du nicht!, und die sie glaubend hinnehmen als ein Gnadengeschenk des erlösenden und heiligenden Gottes an die Welt. „Gottes Liebesgesinnung und Heiligkeitswillen hatten sie in ihm — in seinem ganzen Heilandsleben — wirksam gesehen“ (Wobbermin a. a. O., S. 352). Ihre Religion, ihr Verhältnis zu dem überweltlichen Gott führen sie zurück auf die Einwirkung des Christusgeistes, der für sie der Gottesgeist und als solcher heiliger Geist ist, und darauf begründen sie den Anspruch auf Einzigartigkeit ihrer Religion. Einzigartig sind nicht die Formen und Erscheinungsweisen ihrer Frömmigkeit, einzigartig auch nicht ihre Lehre und Institutionen, einzigartig ist nur der Christus, auf den hin sie an Gottes Liebe zu glauben wagen.

Sind sie mit diesem Glauben und Anspruch im Recht? Damit stellen wir die Wahrheitsfrage an die Religion. Es genügt uns nicht mehr, daß sie bloß da ist, und in großen Bewegungen auf und ab eine bunte Wirklichkeit, meinetwegen ein starkes, reiches Leben erzeugt; dies Argument des Tatsächlichen muß durch eine neue Betrachtung ergänzt werden, die nicht nur fragt, was ist gewesen oder geschehen, sondern was soll sein oder gelten, was ist Wahrheit? Hat die Religion ihr Ziel, die Ueberwelt, erreicht oder nicht? Das ist die Frage, die auf diesem Boden sich erhebt. Daß wir aber so fragen können, setzt voraus, daß wir Menschen nicht nur interessiert sind für ein einmaliges Geschehen, das aus und vorbei ist, sondern daß wir dahinter

und darüber ein Bleibendes, einen bleibenden Wert suchen und verlangen. Das liegt in der eigentümlichen Formation unseres Bewußtseins, in der ursprünglichen Anlage des Menschen, sich nicht genügen zu lassen an dem, was vor Augen ist, sondern einen Punkt in dem Fluß des Geschehens gleich einer Insel zu erfassen, und auf der er Fuß fassen und in ein neues Land vordringen kann. Ein solcher Punkt aber, ein Geländer am Strome der Vergänglichkeit, ist in seinem eigenen Innern das Bewußtsein des „Du sollst". Wer beweist mir das? Ich selber, indem ich das Geländer erfasse und dem Tode entrinne! Nur wer es erfaßt als das, was es ist, als ein königliches Sollen, als eine leuchtende Notwendigkeit, nur wer sein Leben daran wagt, hat es als ein Gewisses, darauf er sein Leben gründet. Es kann wohl vom Zweifel zernagt, aber nicht vom Denken widerlegt werden, da es ebenso tatsächlich ist wie dieses; es verlangt, eine Wirklichkeit für sich zu sein, in der nicht das Denken, sondern das persönliche Erleben die Herrschaft hat. Darum leuchtet über der Pforte dieser neuen Welt das „Du sollst". Der an das naturgesetzliche Erkennen gewöhnte Mensch muß es wieder lernen, diese ganz andersartige Schrift zu lesen, und die Mahnung Goethes sich zu Herzen nehmen:

> Sofort nun wende dich nach innen,
> das Zentrum findest du da drinnen,
> woran kein Edler zweifeln mag.
> Wirst keine Regel da vermissen,
> denn das selbständige Gewissen
> ist Sonne deinem Sittentag.

Es ist nur natürlich, daß die Menschen bei dem Erwachen dieses „Du sollst" eine Ueberwelt, aus der es stammt, zu

ahnen begannen. Und was war mit diesem „Du sollst“ gemeint? Es bedeutete die Zähmung der Lust des Augenblicks, die Ueberwindung des selbstischen Triebes im Interesse des Andern; es bedeutete das Erwachen des Menschen zur Ahnung seiner sittlichen Bestimmung. Es war ein so Wunderbar-Neues und Unableitbares, daß der Mensch es von nirgends in der Welt her ableiten und erklären konnte. Sollte er darum ihm Recht geben, als Ziel sich ihm unterwerfen? Keine verständige Ueberlegung konnte darüber entscheiden. Er mußte das Geländer fassen; der Schöpfertritt des Glaubens allein konnte den Fuß setzen auf dies neue Land. Im Innern mußte eine Entscheidung fallen, der Wille mußte durch das Nein hindurch das große Jasagen lernen, ohne das es kein wahres „Du sollst“ im Menschen gibt. Nur in einem Volk finden wir die unbedingte Anerkennung und Ueberordnung des „Du sollst“ im privaten wie im öffentlichen Leben, und, was das Wichtigste ist, den Mut zur Entscheidung gewinnt es aus dem Glauben an den einen Gott, der hinter dem Gebote steht, und aus diesem Glauben heraus erstarkt Inhalt und Deutlichkeit desselben. Auf dem Boden des „Du sollst“ haben Israels Propheten Gottes Stimme vernommen und sind ihm gehorsam geworden, während die anderen Völker es immer mehr überhörten und keiner Macht begegneten, die ihm zum Siege verholfen hätte. Dadurch aber rückte auch der Gedanke des einen guten Gottes in immer weitere Fernen, und mit ihm verlor das Heidentum den mächtigsten Impuls, das sittliche Ideal zu ergreifen und festzuhalten. Die Menschen aber begannen eifrig nach einem Ersatz in der Natur und in der Welt der Geister zu suchen; doch konnten weder die Natur, noch die

naturhaft gedachten Seelen dem Heidentum das Leben unter dem „Du sollst" und dessen Gott näher bringen. So trat es in den Kampf und Gegensatz gegen die monotheistische Religion; denn Monotheismus bedeutet nicht Reduzierung einer Vielheit von Göttern auf eine Einheit, oder Zusammenfassung der vielen unter einer höchsten Gottheit, sondern Monotheismus bedeutet das Wirklichwerden des Gehorsams gegen den einen Gott, der auf dem Boden des „Du sollst" sich dem Menschen offenbart. „Die Religion Israels ist der einzige populäre, nicht aus Spekulation entsprungene Monotheismus. Er ist ethischer Monotheismus, der seinen letzten Grund in der Einheit und Selbständigkeit des ethischen göttlichen Willens hat"; daher ist er „eine aggressive, radikal antipolytheistische religiöse Volksmacht" (Troeltsch, Wesen der Religion u. der Rel. gesch. in Kultur der Gegenwart I, 4. 1906, S. 473). In dem Sittlichen hat der israelitische Fromme einen unbedingten Wert erkannt, dem er alles opfern muß, weil er getragen wird von einem heiligen allmächtigen Willen. Aber wenn er so auf der einen Seite den unbedingten heiligen Gotteswillen erkennt, so bleibt daneben doch die Erkenntnis nicht aus, wie schwer ein solcher Dienst des „Du sollst" wird oder werden kann; und die Geschichte bestätigt, daß schließlich ein sittlicher Glaube bleibt, der dem Verzweifeln nahe ist, oder eine religiöse Zuversicht, die in Selbstgerechtigkeit ausmündet, das Gegenteil religiöser Abhängigkeit von Gott. Damit hätte sich die monotheistische Religion selbst aufgelöst und wären „die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig" geworden. Ehe das aber geschah, kam der, der die nach Gerechtigkeit Hungernden und die an der Gerechtigkeit Verzweifelnden

zu sich rief, um ihnen aus ihrer gleichen Not zu helfen. Seine religiösen Gedanken waren nicht neu, es gibt keinen, der ohne jede Parallele in der Religionsgeschichte wäre; und doch brachte er etwas ganz neues zustande. Durch die Macht seiner Persönlichkeit weckte er den Glauben an Gottes Liebe und überwand er Sünde und Schuldbewußtsein im Menschen. Er brachte es unter ihnen zur Anerkennung des Abstandes zwischen ihnen und dem heiligen Gott, so daß sie nicht mehr an eigene Gerechtigkeit vor Gott denken konnten; und daneben brachte er es in ihnen zur Gewißheit der Liebe Gottes, so daß sie nicht mehr an Gerechtigkeit vor Gott verzweifeln mußten. Solche Macht aber besaß er, weil sein Leben die volle Einheit zwischen Wort und Tat darstellte, weil er das *war*, was er sprach. Wie in Jesus selbst das „Du sollst" in unbedingtem Gehorsam gegen Gott und aus dieser Quelle genährt Wirklichkeit war, daraus dann seine Macht, Vertrauen zu wecken, und sein Recht, Vertrauen zu fordern, floß, so ist auch unter den Seinen das Gesetz des Sittlichen aufgenommen in die Wirklichkeit des Guten. Der unter Jesu Autorität stehende Mensch empfängt dadurch einen einheitlichen, mit der stärksten Motivationskraft versehenen Impuls zu sittlicher Lebensführung; und in der Berührung und Verbundenheit mit dem in Wahrheit Mächtigen und Reichen gewinnt er die innere Kräftigkeit seines Lebens, so daß in ihm das „Du sollst" zu einem freudigen „Ich will und ich kann" wird, und zwar in völliger Abhängigkeit von Gott, indem Hochmut und Lieblosigkeit, dieses tödliche Gift aller Religion, in ihm überwunden sind durch die Erfahrung verzeihender, aufrichtender Liebe. So ist der christliche Glaube strenges

Neinsagen zu allem natürlich-selbstischen „Ich will" und jauchzendes Jasagen zu dem „Du sollst" und dem dahinter stehenden heilig liebenden Gott. In ihm enthüllt sich als letzter und tiefster Inhalt des „Du sollst" ein Reich persönlicher, durch die Liebe miteinander, weil mit Gott verbundener Geister in ewigem Dienste dieses heilig liebenden Gottes.

Wem das unbegreiflich-majestätische „Du sollst" das Licht ist, das ihm bei seinem idealistischen Weltverständnis voranleuchtet, der wird es verstehen können, warum das Christentum die absolute Religion sein will. Wem dieses „Du sollst" aber nichts mehr oder nicht mehr genug zu sagen hat, wer, nur in dem Reich der Gedanken lebend, von der Welt der inneren persönlichen Entscheidungen sich gelöst hat, dem wird kein „wissenschaftlicher" Beweis des Christentums, er sei dogmatisch oder religionsphilosophisch, das Verlorene ersetzen, den Mut zur Entscheidung wiedergeben.

Das Christentum ist die absolute Religion — für die ihm Glaubenden, versteht sich —, weil es die Religion der Sittlichkeit ist, weil es die tiefsten sittlichen Bedürfnisse des Menschen stillt und ihn sättigt mit einem Leben, nicht wie es diese Welt gibt, das Sünde und Tod verschlingen, sondern mit einem Leben, wie Gott es hat und nur Gott es geben kann. Nirgends ist dieses Leben in den heidnischen Religionen hervorgebrochen, so rein und stark, Sünde und Tod überwindend, wie in dem Gekreuzigten und Auferstandenen, nirgends ist es zur geschichtlichen Macht geworden und hat die Welt erobert, wie im Christentum. Ueberall sonst bleibt es gebunden an die Natur, an die ungeheiligte Natur

des Menschen und kommt nicht los vom Glauben an Götter. Es ist die Signatur des Heidentums bis auf unsere Tage — so sagen uns die Missionare —, daß ihm die alle Furcht und alle Lebensfragen lösende Gewißheit einer jenseitigen Welt fehlt, daß es durch seine Religion, die es doch für eine Berührung mit der Ueberwelt ausgibt, nicht stark und frei wird zu fröhlichem Dienst unter dem „Du sollst". Und wie soll es lieben können, diesen höchsten Inhalt des „Du sollst" verwirklichen, wenn es nicht froh geworden ist in seiner Religion! An ihren Früchten erkennet sie! Wenn Gott heiliger Personenwille ist voll Liebe, wofür uns Christus bürgt, dann muß aus der Berührung der Seele mit ihm von dieser Heiligkeit und Liebe etwas auf uns übergehen, muß Freude und Dank in unser Herz dringen und zugleich die Kraft unermüdlicher Liebesarbeit und ernster Heiligung des Lebens. Wo dieser Dank und diese Freude fehlen, wo keine Liebesarbeit und keine Heiligung gelingt, dürfen wir da von einer Berührung mit Gott in Wahrheit reden, ohne unwahrhaftig zu werden?

Wir wollen keinen Zweifel daran lassen, daß uns echte Religion nicht ein Besitz, ein Fürwahrhalten allgemeingiltiger Gedanken ist, sondern ein 'Vahr- und Starkwerden unseres inneren Lebens unter der Herrschaft des „Du sollst", ein Wirklichwerden dieses Sollens in reiner Hingabe an den guten und gnädigen Gott. Ob wir in der Geschichte einer solchen Macht begegnen, der gegenüber reines Vertrauen möglich ist, kann nicht a priori ausgemacht, noch weniger wissenschaftlich bewiesen werden, man muß dieser Macht begegnet sein und sie erlebt haben, um sie zu kennen und von ihr reden zu dürfen als von etwas Wahrem und

Wirklichem. Wer aber wollte im Ernst behaupten, daß ein Buddha, Kong-tse, Mohammed neben Jesus überhaupt in Betracht kommen, wenn wir nach der Macht und Autorität verlangen, der wir uns rein und ohne Sünde hingeben können, weil sie selbst rein und ohne Sünde ist! Wer müßte nicht zugeben, daß, wenn in Einem, dann in Jesus das „Du sollst" reine Wirklichkeit ist! Was die Religionsgeschichte doch auch zeigt, ist dies, daß die außerchristlichen Religionen einer solchen reinen Macht nicht begegnen, der gegenüber reines Vertrauen, heiligende Hingabe möglich wäre; auch lassen sich keine Ansätze entdecken, die nur entwickelt zu werden brauchten, um die Wirklichkeit des „Du sollst" zu begründen. In den Acker der außerchristlichen Religionen ist kein Weizenkorn eines sterbenden Heilandes gelegt, aus dem allein jene reine Frucht hervorgehen kann. So wenig eine Entwicklung vom Unsittlichen zum Sittlichen, vom Ungewissen zum Gewissen möglich ist ohne das Hinzutreten dessen, das eben in seinem Wesen und Kern das Sittliche und die Gewißheit ausmacht, so wenig gibt es eine Entwicklung aus einer Religion, die nicht die Wirklichkeit des Lebens unter dem „Du sollst" ist, in eine solche, die diese Wirklichkeit darstellt, es sei denn, daß diese selbst hinzutrete. Die Religion im allgemeinen, die beherrscht ist von der Voraussetzung einer höheren Wirklichkeit und auch dieser Macht gegenüber das Verpflichtungsgefühl eines „Du sollst" kennt, ist uns ein lautes Zeugnis für das Geschaffensein der Menschen zu Gott hin; aber sie ist uns nicht tief genug für die sittlichen Bedürfnisse des Menschen und nicht ausreichend für einen heilsgewissen Glauben. Wenn frühere Zeiten im Heidentum nur

tiefe Nacht und in den Herzen der Heiden nur Sünde und Gottesfeindschaft zu sehen imstande waren, so ist das heute anders geworden. Viele Sterne treten leuchtend hervor aus dieser dunkeln Nacht, und mächtige Gottesahnungen durchziehen die Herzen aller Frommen. Aber auch ein Himmel voll Sterne macht die Nacht nicht zum Tage, und ein Herz voll Ahnung ist noch kein Herz voll Gewißheit. Jesus und seine Auferstehung bedeuteten in der Geschichte den Anbruch des neuen Tages und der neuen Gewißheit, bedeuten auch in uns den Anfang eines neuen Lebens. Die Mission bleibt darum auf dem Boden der Geschichte und der Wahrheit, wenn sie den Auferstandenen zum verbürgenden Grund und Inhalt ihres Anspruches macht, den andern Völkern etwas zu bringen, das sie nicht haben und sich nicht selber geben können. Weil wir das Beste unseres Lebens als ein unbedingtes Sollen kennen und doch zugleich es nur als Gottes Gabe besitzen, deshalb kann es uns nicht einerlei sein, wenn andere nichts davon wissen, und können wir nicht warten, ob andere von selbst dazu kommen, sondern wir müssen weitergeben, was wir als anvertrautes Pfund von Gott erhalten haben. So schöpfen wir aus dem, was uns in Christus gegeben ist, fort und fort nicht nur Recht und Pflicht, sondern ebenso sehr Kraft und Freude zur Mission.

Damit sind wir auf die Seite derer getreten, die in dem Absolutheitsgedanken des Christentums die Missionspflicht am sichersten begründet sehen, ohne uns mit allem einverstanden zu erklären, was hier zur näheren Begründung herangezogen wird, und ohne zu übersehen, daß man auch auf der andern Seite sich in ernsthafter Weise um eine

Missionsbegründung bemüht. Das gilt vor allem von der Missionsbegründung Troeltschs. Seine Stellung zur Mission ist nicht ein Zugeständnis an fremde Gedanken oder ein unbewußt praktisches Eintreten, das im Gegensatz stünde zu seinem eigentlichen Denken; vielmehr liegt es in der Konsequenz seiner religiösen Ueberzeugung, wenn er von der Pflicht zur Mission redet. Troeltsch hat es nie bestritten, daß das Christentum selbst den Anspruch, eine absolute Offenbarung zu besitzen, nie aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben; wogegen er sich wendet, ist, daß und wie die Theologie sich dazu hergibt, den Beweis der Absolutheit zu führen. So wird Troeltsch auch nie bestreiten, daß der Missionstrieb in dem absolut empfundenen Wert des christlichen Glaubens seine stärkste Kraft besitzt; nur würde er eine Begründung der Missionspflicht auf den Absolutheitsbeweis für unberechtigt und gefährlich halten, weil dadurch von vornherein eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Christentum und den andern Religionen befestigt wird. In wirklich warmer und lebendiger Weise gibt Troeltsch namentlich am Ende seiner Schrift über die Absolutheit des Christentums ein Bild des christlichen Glaubens, der missionierender Glaube sein soll. Nicht in einer Theorie, sondern in seinem eigenen Erleben ist der Christ dessen gewiß, „daß er Gott nirgends so zu finden vermag wie in Jesus, daß er wirklich Gott gefunden hat“; „die Bindung aller Zukunft an Jesus ist ihm ein Glaube, der damit gegeben ist und hieraus folgt“ (A., S. 85). Der Christ weiß, daß noch andere religiöse Kräfte in der Welt sind, die auch von Gott gegeben sind; aber ebenso ist er davon überzeugt, daß sie alle „ein festes Zentrum erst im christlichen Gottesglauben und der christlichen Idee der Persönlichkeit fin-

den“ (a. a. O., S. 92). So läßt er sich wohl von der Historie alle apologetischen Stützen, die menschliche Aengstlichkeit und Unverstand seinem Glauben im Lauf der Jahrhunderte untergeschoben haben, nehmen, aber Jesus bleibt ihm „die Quelle aller höchsten Kraft zu einem Leben aus Gott und aller Hoffnung des Sieges, und eben darum das Christentum bei der Abwesenheit jeder Spur irgend einer höheren religiösen Kraft berechtigt in seinem Vertrauen und seiner Forderung, daß von ihm allein das höhere religiöse Leben der Menschheit dauernd ausgehen werde“ (a. a. O., S. 88). In dieser rein religiösen Begründung der Mission werden sich alle, auch diejenigen, welche darüber hinaus noch eine sie ergänzende theologische Begründung verlangen, mit Troeltsch zusammenfinden, ja sie für den Kern aller Missionsbegründung gelten lassen. Und auch in dem Gedanken der Achtung und Schonung fremder Ueberzeugungen wissen wir uns mit Troeltsch einig, um so mehr, als das für ihn nicht Verzicht auf die Mission bedeutet. Mit aller Entschiedenheit hat Troeltsch die Forderung aufgestellt, daß der Toleranzgedanke nicht zu einem unbegrenzten Relativismus ausarten darf, sondern sich mit einer festen Glaubensüberzeugung verbinden muß, für die die Ausbreitung einfach Pflicht ist, nicht nur aus Liebe, um den andern das Beste der Erde zu geben, sondern auch im Interesse der Selbsterhaltung, um kämpfender und siegender Glaube zu bleiben. Es ist ferner ein beachtenswerter missionsbegründender Gedanke, daß die Kultur ohne die Grundkräfte der Religion kein einigendes Band um die Völker zu schlingen vermag. Schon Schleiermacher hat uns gezeigt, wie die Ein- und Ausübung menschlicher Fähigkeiten, Anlagen und Kräfte für

sich allein zur Einseitigkeit und Beschränktheit und darüber hinaus zu Rivalität und Streit führen, die Religion dagegen dem Menschen den Zusammenhang mit der Menschheit und die Harmonie seines eigenen Wesens garantiert (vgl. Reden über die Religion ed. Lommatzsch 2. Aufl., S. 173 f). Ebenso wird die Harmonie der Völker nicht durch den Austausch einer noch so gesteigerten und verfeinerten Kultur herbeigeführt, Kampf und Rivalität sind die unausbleiblichen Folgen einer auf diesem Weg erstrebten Einheit. Aus der Idee einer die Menschheit umspannenden Gemeinschaft ergibt sich die Notwendigkeit der Gemeinsamkeit der Religion, also unsererseits der Mission.

Trotzdem wird die Begründung, die Troeltsch der Mission gegeben hat, von unseren Missionsgesellschaften nicht akzeptiert werden, und wohl mit Recht. Troeltsch, der Schleiermacher unseres Jahrhunderts, rechnet in seiner Theologie und seiner Missionsbegründung einseitig mit den Bedürfnissen derer, die durch ihre philosophische und historische Bildung in Gefahr stehen, vom Christentum und von der Mission nichts mehr wissen zu wollen. Indem er auf ihre Voraussetzungen eingeht, sucht er Religion und Wissenschaft einander möglichst zu nähern; so verlangt er denn auch, daß die Mission „ein auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum“ den andern Religionen bringe. Wir können uns nur freuen, wenn es Troeltsch gelingt, die durch ihre Bildung mit dem Christentum Zerfallenen für die christliche Religion und Mission zu gewinnen; im allgemeinen wird die von ihm geforderte Mission aber nur als Ergänzung der seitherigen betrachtet werden können, und es sind an sie nicht höhere

Erwartungen zu knüpfen als die, daß einzelne und unter ihnen die Gebildetsten der heidnischen Kulturvölker durch die neue Art religiösen Denkens angezogen werden und vielleicht zum Christentum übertreten, während die große Masse der religiös unbefriedigten Heiden nach wie vor in die Netze der alten Missionen gesammelt werden und in der altgläubigen Form ihre religiöse Neugeburt erleben wird.

Auch Bousset und Rade ist darin recht zu geben, daß das, was die Mission will, Glauben in andern wecken, nicht durch Beweise zustande kommt; denn Glauben entzündet sich immer nur an Glauben, nie an Beweisen; wenn damit aber jede Begründung des sich selbst erkennenden Glaubens abgelehnt wird, so bedeutet das für uns „Flucht vor dem Denken". Denn der Glaube hat eine eigene Logik, und er strebt, zumal wenn Zweifel und Anfechtung ihm zu schaffen machen, nach klarer Fassung seiner eigenen Gedanken, nach Vergewisserung seines Wahrheitsgehaltes, dem er bis in seine letzten Voraussetzungen nachgeht. Weiß doch auch Rade zu reden von einem „suchenden Zweifel, der gerne die Grundlagen gewonnener Sicherheit revidiert, um zu größerer Klarheit, Wahrhaftigkeit und Gewißheit zu kommen" (a. a. O., S. 28). Aus demselben Grunde verlangen auch wir, daß der Glaube sich auf sich selbst besinne. Die bloße Tatsache meines trotzigen Glaubens — die übrigens gar nicht immer zutrifft — gibt kein genügendes Recht und auch keine sittliche Gewähr für unbedingte Ueberordnung über jeden fremden Glauben. Das hieße zugleich seine Wahrheit am psychologischen Kraftgedanken messen und dem verzagenden Glauben ratlos gegenüberstehen. Eine bloß auf das individuelle Erlebnis gegründete Mission „ist allzeit mit

Recht als aufdringlicher Methodismus empfunden worden" (Kähler a. a. O., S. 361). Bousset und Rade wissen besser als wir, daß mit dem bloßen Hurrah der Begeisterung keine Schlachten gewonnen werden, daß dazu vor allem eine genaue Kenntnis der eigenen Position und Stärke nötig ist; sonst gleichen wir dem Könige, der, ohne seine Macht zu kennen, den Krieg beginnt, oder dem Baumeister, der ohne die Kosten zu überschlagen, anfängt zu bauen. So geben sie denn auch trotz ihres Protestes gegen einen Absolutheitsbeweis doch eine Begründung des christlichen Glaubens, um darauf die Missionspflicht zu stellen. Bousset tut es, indem er die Gewißheit, „daß das Christentum die siegende, alles andere überflügelnde Religion ist und sein wird", darin begründet, daß der Mensch „seines Lebens dauernden Halt in dem Ganzen des Evangeliums, in dem Lebensimpuls gefunden hat, der von der Person Jesu tatsächlich ausgegangen ist und in seiner Gemeinde uns berührt und umfaßt". Rade fährt, nachdem er die Mission auf den Trotz des Glaubens gestellt hat, fort: „um das ganz zu begründen, muß ich hier ein Wort vom Glauben reden . . . Dieser Glaube ist christlicher Glaube, sofern er auf Jesus Christus ruht, ihm verdankt wird, ohne ihn nicht unser wäre . . . Christlicher Glaube ist eben jene Zuversicht auf Gott um Jesu Christi willen", ist „in dem Erlebnis Jesu Christi und seiner Wohltat ruhende Heilsgewißheit" (a. a. O., S. 50 ff.). Wenn nun beide einen geschichtlichen oder spekulativen Beweis der absoluten Wahrheit des Christentums ablehnen, so ist das in dem Sinne zuzugeben, daß der Beweis weder rein auf dem Boden der Geschichte erbracht werden soll, noch in Spekulationen über den Glauben zu suchen ist; aber

wir glauben, ihn doch in der Form nüchterner Erkenntnis des Glaubens selbst gegeben zu haben, indem wir die Selbstbesinnung des Glaubens bis zum Absolutheitsgedanken fortsetzten, der so wenig spekulativ ist wie die nicht bis zu diesem Ende fortgesetzte und zu früh abgebrochene Selbstbesinnung des Glaubens bei Bousset und Rade.

Unter den altgläubigen Missionsbegründungen fordert vor allem diejenige von Stange unsern Widerspruch heraus. Abgesehen davon, daß das von Stange angeführte Schriftwort: Es ist in keinem andern Heil . . schlechterdings nicht den Satz zu beweisen vermag, daß die Schrift „mit aller Schärfe und ohne jede Rücksicht es ausspricht, daß die Heiden verloren sind", so liegt auch in seinem dogmatischen Beweis nichts Ueberführendes. Wohl sagt uns unser Gewissen, daß ein dauernder Ungehorsam gegen Gott uns von ihm dauernd scheidet, und wir uns dadurch gerechte Strafe zuziehen; aber dies Urteil können wir doch gar nicht ohne weiteres auf die ausdehnen, die in einem ganz anderen Verantwortlichkeitsverhältnis sich befinden. Ethisch-religiöse Urteile sind doch keine Schemata und Schablonen, die sich ganz einerlei wo und wann mechanisch anwenden lassen! Vor allem aber erhebt sich aus unserem Gottesgedanken der stärkste Einwand gegen jene Verdammungstheorie. Es ist nicht nur „anscheinend", sondern wirklich und allen Ernstes das christliche Gefühl, der christliche Glaube, der sich dagegen sträubt. Doch lassen wir der Einfachheit halber den Senior der Missionswissenschaft, Warneck, darüber reden: „Es gibt keine apriorische Bestimmung eines Teiles der Menschheit zur Unseligkeit kraft eines ewigen absoluten Dekrets" (Ev. Miss.-Lehre I,

S. 100). Als ein solches aber tritt Stanges Schriftwort auf, das keine Rücksicht nimmt auf die konkrete Situation des Heidentums und die bloße Tatsache des Heide-seins zum Erkenntnisgrund des Verlorenseins macht. Da im Heidentum eine Erkenntnis Christi vielfach ganz ausgeschlossen ist, so lehrt uns unser christlicher Glaube, es der göttlichen Liebe anheimzustellen, die ohne Christus gestorbenen Heiden zu sich zu ziehen und, statt über ihr ewiges Schicksal zu spekulieren, selbst mehr für sie zu tun. Ja Liebe, wie Stange will, soll uns zu ihnen führen, aber keine allzumenschliche Liebe, die nur auf dem dunkelsten Hintergrunde zu leuchten vermag, sondern große, echte, reine Liebe, Gottesliebe. Wohl lag einst in dem Gedanken der ewigen Verlorenheit der Heiden das stärkste Missionsmotiv, aber abgesehen davon, daß heute niemand mehr an jenes Dogma glaubt, ist es für uns doch eine einfache Forderung unseres Glaubens an die Gerechtigkeit und Liebe des Vaters Jesu Christi, daß wir dieses Missionsmotiv ausschalten. Wer es nur deshalb beibehalten wollte, weil es das stärkste Missionsinteresse wecke, der müßte auch die Scheiterhaufen des Mittelalters zurückwünschen, weil sie das stärkste Mittel waren, Ketzer zum Schweigen zu bringen.

G. Warnecks Begründung der Sendung ist im eigentlichen Sinne „unmodern“, weil er mit einem viel zu sehr intellektualistischen Religionsbegriff arbeitet. Das kommt z. B. stark zum Ausdruck in seiner „Lehre von Gott“; hier bleibt ziemlich unberücksichtigt, daß der Glaube an den *einen* Gott in einer festen Beziehung zur Sittlichkeit steht, wie er um keinen Preis vom Sittlichen läßt, wohl aber Theorien und Institutionen entbehren kann. Darum hängt

auch Warnecks These, daß der eine Gott nur in Christus gefunden werde, ziemlich in der Luft. Für uns ist Christus die Offenbarung Gottes, weil der Mensch die ihn von aller sittlichen Gebundenheit im weitesten Sinne befreiende Erfahrung Gottes an ihm macht. Die heilige Liebe Gottes erlebt er und kann er in der Verbundenheit mit Christus erleben, weil die Mitgift dieses Einen von Gott für sein ganzes Leben ungebrochene, geheiligte und darum heiligende Liebe war, nicht ein mehr oder weniger der göttlichen Substanz. Nicht der homousianische Logos-Sohn, sondern der bis in den Tod liebende und über den Tod hinaus lebende Heiland, der uns von unsrer Sünde löst und mit Gott verbindet, ist uns sicherer Grund und Bürge für göttliche Liebe und göttlichen Frieden. Gottes Herrlichkeit suchen auch wir in dem Angesichte Jesu Christi, und wir nehmen dankbar alles, was sie uns besser sehen läßt; aber wir können Warneck nicht auf ein Gebiet folgen, wo bereits die ganze Fragestellung uns jene Herrlichkeit verdunkelt. Warnecks dogmatisch-spekulativer Begründung gegenüber muß betont werden, daß das Schema vom gleich ewigen homousianischen Logos-Sohn uns heute wirklich nicht mehr den Dienst leistet wie früheren Geschlechtern, daß wir dadurch nicht im Christusverständnis gefördert werden. Ferner ist für uns die ethische Begründung im Sinne Warnecks nicht von der dogmatischen zu trennen, und zwar gerade im Interesse des recht verstandenen Evangeliums; denn man nimmt sich das beste Verständnis des Evangeliums Jesu, wenn man es in einen dogmatischen und ethischen Teil zerlegt. Die geschlossene Einheit beider ist das Charakteristische des Christentums. Wenn Warneck sagt: „Die

Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen als dem Nächsten und Bruder ist das allgemeine Grundgesetz für alles sittliche Verhalten aller Menschen“ (Miss.lehre I S. 122), so ist nur schade, daß er dabei übersieht, daß hiermit nicht nur die ethische Ueberzeugung Jesu, sondern auch seine religiöse Forderung wiedergegeben ist. Jesus hat nicht noch daneben Zustimmung zu solchen Sätzen verlangt, wie sie Warneck in seiner dogmatischen Begründung als konstitutiv vorträgt. Endlich erkennt Warneck zwar richtig, daß das Christentum in seiner kultischen, dogmatischen und ethischen Ausgestaltung Sache der Geschichte ist und nicht auf Jesus übertragen werden darf (a. a. O. S. 105), aber er macht von dieser Erkenntnis keinen Gebrauch, oder wenigstens, er macht mit ihr Halt vor dem Christentum des Neuen Testaments, was mit seiner prinzipiellen Ablehnung der geschichtlichen Wahrheitsforschung im Neuen Testament zusammenhängt.

Es erübrigt noch ein Wort über von Walters „die Absolutheit des Christentums und die Mission“. Das ganze diktatorische Verfahren, die Streitenden in zwei Gruppen zu scheiden und jeder eine bestimmte Frömmigkeit zuzuweisen, hier augustinisch-lutherische, dort pelagianisch-deistische Frömmigkeit zu sehen, ist zu billig und einfach, als daß sich damit die Hoffnung auf Verständigung verbinden ließe. Ja, es liegt darin ein wesentlicher Mangel an Verständnis der Religion auf seiten von Walters. Die Metaphysik, die in Augustinus, aber auch in Luthers prädestinatianischer Theologie mit im Spiele ist, wird einfach beiseite gesetzt und Religion als absolute Abhängigkeit bis zur Leugnung jedes freien Willens erklärt. Ist am Ende

der Verteidiger augustinischer Theologie auch seinerseits vom katholischen Gnadenbegriff nicht ganz frei, wenn er in der Gnade eine Ausrüstung mit Geisteskraft sieht, vor deren Empfang der Mensch überhaupt nichts Gutes tun kann, durch die ihm erst alles sittliche Wollen geschenkt wird? Wie sich's damit auch verhalte, jedenfalls zeigt v. Walter in der genannten Arbeit kein Verständnis dafür, daß die Religion das sittliche Leben im Menschen nicht nur nicht negiert, sondern geradezu voraussetzt, daß man die christliche Religion aus den Zusammenhängen des sittlichen Personlebens herauslöst, wenn man sie nach seinem Vorbild als absolute Abhängigkeit definiert. Das Bekenntnis des sola fide oder gratia ist zweifellos die christliche Selbstbeurteilung; nach von Walter schließt sie jede sittliche Mittätigkeit aus. Allein dagegen protestiert die innere Wahrhaftigkeit, auf deren Boden jene Selbstbeurteilung zustandekommt; denn der Mensch weiß sich in seinem religiösen Erlebnis als sittliche Person nicht ausgeschaltet, sondern im höchsten und tiefsten Sinne mitbeteiligt; woher auch sonst alle die voluntaristischen Motive im Evangelium? Damit würde also gerade die Wahrhaftigkeit zum Synergismus führen, wenn von Walters Religionsbegriff richtig wäre. Allein dieser ist nur halbwahr und muß ergänzt werden durch die sittliche Seite im Menschen, so gewiß „der Christ im Glauben die unwandelbare Ordnung der sittlichen Welt erkennt, ohne welche diese Welt nicht die Welt Gottes wäre (Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung in Dogm. Zeitfragen II 1899 S. 367). „Ist der Glaube reines Vertrauen, so ist er für uns selbst freie Hingabe, die das reine Gegenteil einer willkürlichen Annahme ist. Er ist dann also wirklich in seiner Tiefe unser eigenes Werk. Ebenso aber wird

er dann erlebt als das Werk eines Stärkeren, der uns innerlich bezwingt. In dieser erlebten Einigung von Abhängigkeit und Freiheit ist die Art wirklicher Religion, in der ein innerlich selbständiges Wesen geschaffen, also das schlechthin Unbegreifliche Ereignis wird" (Herrmann, Die Lage und Aufgabe der ev. Dogmatik in der Gegenwart, ZThKi. 1907 S. 18). Daher wird der Synergismus nicht überwunden durch Schelten auf die sittliche Freiheit und auf solche, die ein Interesse an ihr nehmen, sondern nur, „wenn man die Religion selbst als ein Erwachen innerer Selbständigkeit versteht" (Herrmann a. a. O. S. 19); und man wird von hier aus nicht in die Versuchung geraten, unser Problem der Missionsbegründung in der summarischen Weise von Walters zu lösen.

Damit sind wir am Ende unserer Erörterung; noch aber sei uns ein kurzes Wort über unsere Stellung zur Religionsgeschichte und zur heutigen Mission erlaubt.

Nicht daß wir die Religionsgeschichte und die Beschäftigung mit ihr gering achten; im Gegenteil, es ist gut, wenn heute jeder Theologe bei der Geschichtswissenschaft in die Schule geht; aber er soll es tun mit dem Bewußtsein des Unterschiedes zwischen historisch-genetischer und systematisch-kritischer Methode. Wie schon in den historischen Wissenschaften sich das Moment des Persönlich-Individuellen des Forschers nicht ausschalten läßt, so noch viel weniger in der Theologie; hier ist es besonders stark ausgeprägt durch die Stellung des Theologen innerhalb des Christentums; und darum ist es nötig, daß über diese Voraussetzung volle prinzipielle Klarheit herrsche. Ohne den

Anschluß an die systematische Theologie beruhen die Resultate des Historikers der christlichen Religion viel zu sehr auf variierenden Stimmungen, als daß sie dem Ganzen der christlichen Religion gerecht werden könnten. Der Verzicht auf dogmatische Urteile und kirchliche Maßstäbe will uns wie ein Ausweichen vor den schweren Problemen erscheinen, worüber uns die Nachwelt anklagen wird. Wir hätten auch das Erbe der Vergangenheit schlecht verwaltet, die uns durch Luther und Kant eine freigewordene Religion und eine freigewordene Wissenschaft hinterließ, wenn wir in den Bann einer historischen Betrachtung gerieten. Jene Freiheit können und wollen wir nicht wieder vertauschen mit einem Abhängigkeitsverhältnis der Religion von der Wissenschaft; denn darauf läuft schließlich Troeltschs Versuch hinaus. In seiner geistigen Einheit von Religion und Wissenschaft sucht er das „zusammenzuschweißen, was in seiner Unvereinbarkeit das Unerschöpfliche des Wirklichen veranschaulicht, die Gedanken der Religion und der Wissenschaft" (Herrmann, ZThKi. 1907 S. 4). Wenn Troeltsch der von uns befolgten Methode vorwirft, daß sie eine Autorität besitze, die der historischen Analogie alles Geschehens und der Unsicherheit durch die Kritik entrückt sei, so können wir auf Grund unserer Untersuchung darauf nur antworten, daß wir einer objektiven Nötigung folgen, wenn wir in Christus eine absolut sichere, von keiner historischen Kritik anfechtbare Autorität anerkennen; und daß für uns diese objektive Nötigung darauf gegründet sei, daß wir in subjektiver Nötigung das Sittliche als eine ebensolche absolute Autorität erleben und anerkennen. Darum haben wir uns für die dogmatische Methode entschieden, freuen uns

aber, wenn solche, die ihren Weg durch die Religionsgeschichte nehmen, mit uns in den letzten Resultaten übereinstimmen. Auf diese Weise bleiben wir Brüder im Glauben, wenngleich Gegner in der Theologie.

Unser zweites Anliegen betrifft das gegenwärtige Verhältnis von Theologie und Mission. Wie das Verhältnis tatsächlich besteht, ist es nicht geeignet, dem jungen Theologen die Freude an der Mission zu wecken und zu mehren, weil hier die theologischen Gegensätze oft noch schärfer hervortreten als im kirchlichen Leben und zu Glaubensgegensätzen vorschnell erweitert werden. Und doch ist es eine ernste Frage und zugleich eine ernste Mahnung: soll die Teilnahme am Werk der Mission dem verwehrt sein, der die modern-pietistische Frömmigkeit und Theologie für einen unvollkommenen Ausdruck oder höchstens e i n e n Ausdruck des Protestantismus überhaupt hält, weil er unterscheiden gelernt hat zwischen Christus und Christentum, von jenem als dem unbedingt ihn Verpflichtenden ergriffen dieses in seiner historischen Bedingtheit begreifen will? Die dahingehenden Aufstellungen von Buß aus den siebziger Jahren sind immer noch nicht alle veraltet (cf. Buß, Die christl. Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung 1876).

Indes liegt darin einiger Trost, daß man immer mehr auf dem Boden praktischer Betätigung die theologischen Differenzen zurückstellen lernt, daß allmählich, wenn auch schwer, sich ein Consensus darüber bildet, worin das Wesen wirklicher gelebter Jesusjüngerschaft besteht, daß selbst Warneck Bousset gegenüber von der Hoffnung zu reden wagt, „daß in dem sicher kommenden großen Geisterkampfe

Vertreter der modernen Theologie Schulter an Schulter mit den alten Missionsgesellschaften kämpfen und arbeiten würden“ (Allg. Miss. Zeitschr. 1908 S. 112 A. 3), daß derselbe Wunsch auch bei Mirbt laut wird (ebenda 1906 S. 445): „Es ist zu hoffen, daß die Macht der Erfahrung, wie die Anerkennung der gleichen hohen Ziele in der Zukunft noch mehr als bisher auf dem Wege brüderlicher Verständigung ausgleichend wirken werden.“ Solche Hoffnung aber setzt voraus, daß es sich in der Mission nie handelt um den Sieg einer Theologie, sie sei positiv oder liberal, sondern um den Sieg und die Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Einleitung 5
2. Die altgläubige Missionsbegründung 7
3. Die neugläubige Missionsbegründung 18
4. Die Frage nach der Absolutheit des Christentums 30
5. Die Absolutheit als Missionsmotiv 62
6. Schluß 85

Lebenslauf.

Ich, Samuel Gengnagel, Sohn des verstorbenen Missionars Ludwig Gengnagel, bin geboren am 4. August 1885 in Basrur, Ostindien. Ich besuchte die Schule der Missionskinderanstalt in Basel und das Ludwig-Georgs-Gymnasium zu Darmstadt und bestand 1904 die Reifeprüfung. In Halle a. S. und Gießen studierte ich Theologie und legte Sommer 1908 die theologische Falkultätsprüfung in Gießen ab. In Basel setzte ich meine Studien fort und war ein Jahr Sekretär bei Herrn Prof. D. Riggenbach. Seit Ostern 1910 besuche ich das Predigerseminar zu Friedberg i. H. Von meinen theologischen Lehrern seien in tiefer Ehrfurcht und Dankbarkeit die verstorbenen Professoren D. M. Reischle und D. E. Haupt genannt.

Gengnagel
Die begrundung
der Christlichen
Mission ... 371078

3- 10652